Heinz Reinelt



Prolegomena zur Apokalypse des Johannes

Fortsetzung

II. Wesenszüge der jüdischen Apokalyptik

Wir stellten fest, daß die johanneische Apokalypse im Rahmen einer sehr umfangreichen apokalyptischen Literatur ihren „Sitz im Leben" hat, und daß die Apokalyptik im allgemeinen mit ihren Wurzeln in den Prophetismus zurückreicht und von dort befruchtet wurde[1]. Die theologische Basis beider Literaturgattungen, der Prophetie und der Apokalyptik, bildet die Aussage, daß Jahwe, der Gott Israels, der Herr der Geschichte ist. Dieser fundamentale geschichtstheologische Grundsatz ist jedoch in der Apokalyptik bei weitem massiver, prägnanter und farbiger skizziert als in den Darlegungen der Propheten. Während die Propheten in ihrem Blick nach vorn, ins Eschaton, in ihren Aussagen letztlich gegenwartsbezogen bleiben, ist der Apokalyptiker voll und ganz zukunftsbezogen und nur eschatologisch ausgerichtet. In der prophetischen Verkündigung dominiert das gesprochene oder geschriebene Wort. Dagegen steht in der Apokalyptik das Bild, die Vision, an erster Stelle, wobei der Traum eine große Rolle spielt. In sehr drastischen und anschaulichen, manchmal erschreckenden Bildern wird dem Leser der satanische Triumph in dieser Erdenzeit ausgemalt. Doch über dieser scheinbar dem Satan ausgelieferten Welt scheint eine letzte Bürgschaft auf, daß am Ende der Tage der Sieg Gottes über all diese widergöttlichen Mächte und Gewalten stehen wird. Folgende markante Thesen sind in der jüdischen Apokalyptik vorherrschend:

1. Jahwe, der Gott Israels, der Herr der Geschichte, wird an einem in der Zukunft erwarteten Tag — die Propheten bezeichnen diesen Zeitpunkt als „Tag Jahwes", jom JHWH — die ganze Schöpfung vor sein Gericht rufen. Die klassische Prophetenstelle mit eschatologischem Kolorit ist Am 5,18—20: „Wehe denen, die den Tag Jahwes herbeisehnen! Was soll euch der Tag Jahwes? Er ist Finsternis und nicht Licht. Er ist, wie wenn einer vor einem Löwen flieht, da packt ihn der Bär, und er entkommt nach Haus und stützt seine Hand an die Wand, da beißt ihn die Schlange. Ja Finsternis ist der Tag Jahwes und nicht Licht, Dunkel ist er, und kein Glanz leuchtet über ihn."

[1] Vgl. KgstST 15 (1969), 183; es sei hier nochmals aufmerksam gemacht auf die wichtige Neuerscheinung: Johann Michael Schmidt. Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, Neukirchen 1969.



In der jüdischen Apokalyptik wird dieser „Tag Jahwes“ zur Bezeichnung des großen Welt-Endgerichtes vielfach zum „Tag des Gerichtes“ oder zum „Tag des großen Gerichtes“ (besonders in 4 Esr, äth und slav Henoch)[2].

2. Diesem „Tag des Gerichtes“ geht eine Periode der Satansherrschaft voraus. Die Macht des Bösen triumphiert. Sehnlichst wird von den verbliebenen Getreuen Gottes Eingreifen herbeigewünscht.
3. Diese Welt, die der Satansherrschaft unterworfen ist, wird bei den Apokalyptikern zur bösen, gottfeindlichen Welt[3], der dann bei den Apokalyptikern eine „zukünftige Welt“ gegenübergestellt wird[4], so daß von einem räumlichen Dualismus bei den Apokalyptikern gesprochen werden kann.
4. Verbunden mit diesem Gedanken wächst der Glaube an die leibliche Auferstehung[5], die zum ersten Mal deutlich ausgesprochen wird in 2 Makk 7,9.14.23.29.36 und Dan 12,2—3 (beide Stellen stehen in Zusammenhang mit der Verfolgung des Antiochus IV. Epiphanes). Der Verfasser des 2. Makkabäerbuches (7,14) legt dem vierten der sieben makkabäischen Brüder angesichts des Todes diese Aussage in den Mund: „Trostreich ist es für uns, durch Menschenhand zu sterben, wenn wir die von Gott gegebene Hoffnung hegen dürfen, von ihm auferweckt zu werden.“ Somit steht am Schluß des irdischen Lebens nicht der ewige Tod und nicht die Vernichtung dieser Welt, sondern neues Leben und eine Neuschöpfung.

Diese vier Thesen, die schon hier und da im Alten Testament anklingen, werden in den Aussagen der Apokalyptiker zur absoluten Gewißheit gesteigert: Es wird eine individuelle Auferstehung, verbunden mit einem neuen Leben und einer von Gott umgestalteten Schöpfung geben. Aufgrund dieser Aussage konnten alle Leiden und Mißerfolge dieser Welt verkraftet werden. Diese allgemeine Haltung wurde nun in Israel ob der politischen Ohnmacht in den apokalyptischen Schriften überspitzt nationalistisch dargeboten, so daß letztlich der „Tag des großen Gerichtes“ für Israel Jahwes Erbarmen, für Israels Widersacher aber Jahwes Rache und Strafe bringen wird.

Ganz selbstverständlich reiht sich an diese Gedankengänge die Frage nach dem Zeitpunkt, wann dies geschehen wird. Da der Propheten Mund verstummt war, von

---

[2] Zur Erfassung der ganzen Bedeutungsskala des Terminus „Tag Jahwes“ sei verwiesen auf den Artikel: G. v. Rad/G. Delling, ημερα, in: ThWNT II, 945—56; G. v. Rad, The Origin of the Concept of the Day of Jahweh, in: Journal of Semitic Studies (= JSS) 4 (1959), 91—108; ders., Theologie des Alten Testamentes II, München 1960, 133—137; M. Weiss, The Origin of the „Day of the Lord“ Reconsidered, in: Hebrew Union College Annual (= HUCA) 37 (1966), 29—72; J. Nelis, Tag Jahwes, in: Bibellexikon (hg. H. Haag), Einsiedeln [2]1968, Sp. 1700—1704 mit weiteren Literaturangaben.

[3] z. B. äth Henoch 48,7: „... denn diese (die Heiligen) haßten und verachteten diese Welt der Ungerechtigkeit ...“

[4] z. B. äth Henoch 71,15: „Dann sagte er (der Menschensohn) zu mir: Er begrüßt dich im Namen der zukünftigen Welt; denn von dort geht seit der Erschaffung der Welt Frieden aus ...“

[5] Rudimentär finden wir den Gedanken der Auferstehung schon angedeutet: Is 26,19; Job 19,26f.

denen man eine Andeutung hätte erfahren können, versucht man es mit Zahlenmystik und Rechenkunst, die zum festen Bestandteil apokalyptischer Literatur gehört. So heißt es z. B. 4 Esr 12 (14), 10—12:

> „Die Welt hat ihre Jugend ja verloren;
> die Zeiten nähern sich dem Alter.
> Die Weltgeschichte ist ja in zwölf Teile geteilt,
> gekommen ist sie bis zum zehnten
> und bis zur Hälfte dieses Zehnten.
> Es bleiben nur noch zwei
> nach dieses zehnten Teiles Hälfte.“[6]

Schließlich muß noch ein Wort über die sprachliche Form der apokalyptischen Schriften gesagt werden. Die Sprache dieser Literaturgattung ist angereichert mit Bildern, Symbolen und Allegorien[7]), mit denen das Geschehen dieser Tage geschildert wird. Diese literarischen Hilfsmittel sollen dazu beitragen, den Hörer und Leser dieser Worte in diese dramatische Gedankenwelt einzuführen und existentiell zu packen.

In diese apokalyptische Literaturgattung ist die Johannesapokalypse einzugliedern. Jedoch darf bei aller Verwandtschaft zur zeitgenössischen jüdischen Apokalyptik die Eigenart der johanneischen Apokalypse nicht unterschätzt werden. Nicht das Nachdenken über Zeichen der Zeit führten zu ihrer Abfassung, sondern hier ist ein wahrer Prophet am Werk, der seine prophetisch-ekstatischen Erlebnisse in der Sprache der Apokalyptik der Nachwelt überliefert.

III. Die Symbolsprache der Johannesapokalypse

Dem heutigen Leser wird der Zugang zur Gedankenwelt dieses Buches solange verschlossen bleiben, bis ihm die apokalyptische Symbolsprache verständlich geworden ist. Die Bedeutung des Wortes Symbol ist herzuleiten von dem griechischen Verbum symballein, zusammenwerfen. Seiner etymologischen Herkunft nach stammt dieses Wort aus antiken Rechtsformen auf der Stufe der Un- und Vorschriftlichkeit. Zwei zusammenfügbare Teile eines Ringes, Stabes oder Täfelchen galten als Erkennungszeichen für Gastfreunde, Boten, Vertragspartner. Von daher bekommt es die Bedeutung Erkennungszeichen, Sinnbild[8]. Im Zusammenhang mit der Apoka-

---

[6] Zitat nach P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, 306f.

[7] Das Wort Allegorie ist abzuleiten von dem griechischen Verbum αλλο-αγορευω = ich sage etwas anders (als was durch meine Rede unmittelbar gemeint ist). Das heißt, in der Allegorie ist jede einzelne Aussage bildhaft zu verstehen und auf die gemeinte Wirklichkeit zu übertragen. Die wichtigsten Allegorien in der Hl. Schrift sind: Is 5,1—6 (das Lied vom Weinberg), Joh 10,1—18 (die Allegorie vom guten Hirten), Eph 6,13—17 (die Allegorie von der Waffenrüstung Gottes).

[8] Nach J. H. Emminghaus, Symbol, in: LThK ²IX, 1208.

lypse verstehen wir unter Symbol „die Eigenschaft materieller Dinge, die von Natur aus oder durch Übereinkunft nicht materielle Dinge oder abstrakte Ideen veranschaulichen“[9]. Manche Symbole erklärt der Verfasser ausdrücklich. Allerdings geschieht diese Erklärung oder Deutung in der Johannesapokalypse oft sehr knapp, in einem beigefügten Relativsatz. So bedeutet ein Stern einen Engel (Apk 1,20). — Sieben Feuerfackeln (Apk 4,5) oder sieben Augen (Apk 5,6) stellen die sieben Geister Gottes dar. — Die goldenen Schalen voll Weihrauch sind die Gebete der Heiligen (Apk 5,8). — Die Schar derer, die vor dem Thron und dem Lamm in weißen Gewändern stehen, sind jene, „die aus der großen Drangsal kommen, und sie haben ihre Gewänder gewaschen und weiß gemacht im Blute des Lammes“ (Apk 7, 14). — Die beiden Zeugen sind „die beiden Ölbäume und die beiden Leuchter, die vor dem Herrn der Erde (= Gott) stehen“ (Apk 11,4). — Die drei unreinen Geister, die wie Frösche aus dem Maul des Drachen, des Tieres und des Lügenpropheten hervorgehen, versinnbildlichen Dämonengeister, die Wunderzeichen wirken (Apk 16, 14). — Und in Apk 19,8 bedeuten die glänzend weißen Linnen die Rechtstaten der Heiligen. — Eine halbe Deutung bietet die Zahl des Tieres in Apk 13,18, die aber wieder eine neue Frage aufwirft in der verhüllenden Form eines Zahlenrätsels: „Hier ist die Weisheit (vonnöten). Wer Verstand hat, rechne die Zahl des Tieres aus! Es ist nämlich die Zahl eines Menschen. Und seine Zahl ist 666“[10]. Eine ausführliche Deutung existiert nur in Apk 17 über die „große Hure“.

Diesen vom Verfasser gedeuteten Symbolen stehen die ungedeuteten gegenüber. Das bedeutet aber, daß den damaligen Lesern diese Symbolsprache bekannt war. Jedoch ist der Schlüssel zu ihrem Verständnis im Laufe der Zeit verlorengegangen. Um ihre Enträtselung müssen wir uns jetzt bemühen. Als Beispiel soll hier die Vision des Menschensohnes in Apk 1,13—16 dienen.

> „Und (ich sah) inmitten der Leuchter einen gleich einem Menschensohn, angetan mit wallendem Gewand und um die Brust gegürtet mit goldenem Gürtel. Sein Haupt aber und seine Haare waren weiß wie schneeweiße Wolle und seine Augen wie eine Feuerflamme; und seine Füße glichen dem Glanzerz, als wäre es in der Esse zum Glühen gebracht, und seine Stimme klang wie das Rauschen vieler Was-

---

[9] M. E. Boismard, Die Apokalypse, in: Einleitung in die Hl. Schrift II (hg. von A. Robert — A. Feuillet) Freiburg [2]1965, 638.

[10] Nach anderer Lesart: 616. — Im Griechischen wie im Hebräischen hatte jeder Buchstabe einen Zahlenwert, der seiner Stellung im Alphabet entsprach (z. B.: $\alpha = 1$; $\beta = 2$; $\gamma = 3$; $\iota = 10$; $\iota\alpha = 11$; $\varkappa = 20$; $\varkappa\alpha = 21$ usw.). Die Ziffer eines Namens ergibt sich, wenn der Zahlenwert der zugehörigen Buchstaben zusammengezählt wird. Je nach der gewählten Lesart könnte man 666 als Zahl für Cäsar-Nero verstehen (indem man den Buchstaben den Wert gibt, den sie im Hebräischen haben) oder auch 616 als Zahl für Cäsar-Gott (Zahlwert der griechischen Buchstaben, vgl. Herder-Bibel, Freiburg 1968, 1790 zur Stelle). — Allerdings könnte man auch die Zahl 666 als Symbol der absoluten Nichtwürdigkeit und Schlechtigkeit deuten, denn die Zahl 6 gilt als Zeichen der Unvollkommenheit und des Mangels (6 = 7 weniger 1, wobei die Zahl 7 die Zahl für Vollkommenheit und Fülle ist).

ser. Und in seiner Rechten hielt er sieben Sterne, und aus seinem Munde ging ein scharfes, zweischneidiges Schwert hervor, und sein Antlitz war, wie wenn die Sonne scheint in ihrer Kraft."

Der Verfasser wählt hier eine anschauliche Beschreibung dieses „Menschensohnes", wobei jedes Detail der Kleidung und der Gestalt eine besondere Eigenschaft symbolisiert.

Das wallende, lange Gewand weist auf die priesterliche Würde hin. Poderes bezeichnet Ex 28,4.31 das lange, bis auf die Füße reichende Oberkleid des Hohenpriesters aus blauem Purpur.

Der goldene Gürtel gehört zur Gewandung des Königs und des Hohenpriesters. Nach 1 Makk 10,89 trägt der König einen Gürtel, der Hohepriester einen mit Gold verzierten (Ex 28, 8; 39,5). Nach priesterlicher Art ist hier der Gürtel hoch gegürtet. Beides, Gewand und Gürtel, sollen die hohepriesterliche und königliche Würde des Menschensohnes, der Christus ist, versinnbildlichen. Basistext für diese Aussage dürfte Dan 10,5 sein.

Das schneeweiße Haupthaar — ebenso zeichnet Daniel den Alten der Tage, den Weltenrichter Gott (Dan 7,9 ff.) — symbolisiert den Lichtglanz der himmlischen Wesen, zu denen der Menschensohn gehört (vgl. äth Henoch 71,10)[11].

Seine leuchtenden Augen durchbohren wie Feuerflammen alles (Dan 10,6), so daß ihm nichts entgeht. Mit diesem Bild wird die vollkommene Erkenntnis, das göttliche Wissen des Menschensohnes ausgedrückt.

Die ehernen Füße betonen die Unerschütterlichkeit mit dem Bild vom im Ofen flüssig gemachten Erz, dem die Schlacken entzogen wurden, wobei die Reinheit des Erzes für die Festigkeit steht. Als weiteres Beispiel für die uns fremde Symbolsprache der Johannesapokalypse soll hier noch auf die symbolische Bedeutung der Farben hingewiesen sein, wie sie in der Vision von den vier apokalyptischen Reitern, Apk 6, 1—8 angezogen werden. Die weiße Farbe versinnbildlicht den Sieg, Rot steht für die grausame Gewalt, Schwarz bedeutet Tod, und die fahle, grüngelbe Farbe symbolisiert die Verwesung.

Einen besonderen Wert und damit verbunden eine besondere Bedeutung haben in der Apokalypse und in der Apokalyptik überhaupt die Zahlen. Dieses Phänomen ist aber nicht allein auf die apokalyptische Literatur beschränkt, sondern gehört zur Ausdrucksweise biblischen Sprechens überhaupt[12].

Die Zahl 3 wird bei rituellen Handlungen verwendet (1 Kg 17,21). 4 bedeutet die geschaffene Welt (= die vier Elemente oder die vier Teile der Welt: Himmel, Erde,

---

11 äth Henoch 71,10: „Bei ihm war der Betagte, sein Haupt war weiß und rein wie Wolle und sein Gewand unbeschreibbar."

12 vgl. A. Haller, Biblische Zahlensymbolik, Stuttgart ²1951; J. B. Segal, Numerals in the O. T., in: Journal of Semitic Studies (= JSS) 10 (1965), 2—20; A. G. Wright, Numerical Patterns in the Book of Wisdom, in: Catholic Biblical Quarterly (= CBQ) 29 (1967), 534—538.

Meer und Abgrund, oder die vier Enden der Erde = Himmelsrichtungen) oder besagt Totalität (z. B. Gen 2,10: die vier Paradiesesströme; Ez 14,21: das vierfache Gericht Jahwes). Ein gewisser symbolischer Wert liegt in der Hl. Schrift bei der Zahl 7 vor. 7 bedeutet die Gesamtheit, die Fülle, 6 hingegen (=7 weniger 1) besagt Unvollkommenheit und Mangel. Die Zahl 12 spielt im Alten Orient eine spezielle Rolle; vielleicht bedingt durch die Einteilung des Jahres in 12 Monate. Im Alten Testament ist 12 die Kennzahl für die Erzväter und Stämme (z. B. Er 24,4) und wird als solche für das neue Israel übernommen. So spricht die Apokalypse von den 12 000 Auserwählten aus jedem Stamm Israels (Apk 7,4 ff.; 14,1 ff.). „Sie hängt wohl mit der Vorstellung der zwölf Stämme als der Zusammenfassung des alttestamentlichen Gottesvolkes und des wahren Israel zusammen, das sich in der Gemeinde Jesu verwirklicht hat. Die Zahl hat somit einen heilsgeschichtlichen Inhalt bekommen, insofern die alte Verfassung Israels auch die Endgestalt der messianischen Gemeinde bedeutet“[13]. Die Zahl 1000 bedeutet eine sehr große Menge. Der besondere Wert einer Zahl wird dann auch für ihre Quadrierung übernommen (12 mal 12 = 144) oder auf die Vervielfachung einer Zahl durch eine andere (144 000 : Apk 7,4; 14,1).

Die Entstehung der schriftlichen Fixierung der Johannesapokalypse können wir uns dann so vorstellen. Der Seher von Patmos wurde in den Zustand der Verzückung versetzt (Apk 1,10; 4,1), er wurde entrückt (Apk 17,1 ff.; 21,9 ff.), um geheimnisvolle Offenbarungen zu empfangen. Dabei sei hier über die Zahl und Reihenfolge der Visionen nichts ausgesagt. Johannes versucht die Visionen in Symbole umzusetzen. „Er häuft also symbolische Gegenstände, Farben, Zahlen, ohne sich um den bildlichen Eindruck, der dadurch entsteht, zu kümmern. Seine Absicht ist vor allem, die Gedanken, die Gott ihm eingegeben hat, mitzuteilen, und nicht eine zusammenhängende Vision, die man sich vorstellen könnte, zu beschreiben. Wenn man ihm auf seinem Wege folgen will, muß man also seine Methode beachten, und die Symbole wieder in Gedanken zurückübersetzen, ohne sich an den Ungereimtheiten zu stoßen. Also wäre es falsch, wollte man sich das Lamm mit den sieben Hörnern und sieben Augen visuell vorstellen (5,6), oder das Tier mit sieben Häuptern und zehn Hörnern (13,1), wobei zu fragen wäre, wie denn die zehn Hörner auf den sieben Häuptern zu verteilen sind. Falsch wäre es auch, sich über das völlige Fehlen eines plastischen Eindrucks solcher Schilderungen zu erregen. Man muß sich begnügen, die Symbole intellektuell zu deuten, und darf sich nicht bei ihrer Seltsamkeit aufhalten. Die beiden angeführten Beispiele sollen besagen: Das Lamm besitzt Macht und Weisheit in Fülle; das Tier ist das römische Reich mit seinen Herrschern (den Häuptern) und Vasallenkönigen (den Hörnern). Wenn man sich nicht an diese symbolischen Regeln hält, ist es unmöglich zu verstehen, was es mit der Apokalypse auf sich hat.“[14] Wir werden uns also in die Denkvorgänge und die Sprechweise der Apokalyptiker einarbeiten müssen,

---

[13] J. der Fraine, Zahl, in: Bibellexikon (hg. H. Haag), Einsiedeln ²1968, Sp. 1919.
[14] M. E. Boismard, L'Apokalypse, in: Bible de Jérusalem, Paris 1950, 8.

wenn wir die Aussagen der Johannesapokalypse und darüber hinaus des gesamten apokalyptischen Schrifttums verstehen wollen.

VI. Die Johannesapokalypse in ihrem Verhältnis zur Hl. Schrift und zur jüdischen Apokalyptik

Dem in der Hl. Schrift bewanderten Leser der Apokalypse werden viele Gedanken und Bilder bekannt vorkommen, da er sie schon an anderen Stellen der Schrift angetroffen hat, oder zumindest machen ihn die vielen Verweisstellen der neueren deutschen NT-Ausgaben darauf aufmerksam. In der Tat stand vorab das Alte Testament Pate für die Aussagen und Motive des Sehers von Patmos. An der Apokalypse wird es einmal augenscheinlich, wie sehr um die Zeitenwende die Schrift zum Leben des frommen Israeliten gehörte. Der Schreiber kannte die Schrift und konnte in seinen Aussagen auf die Schrift in ihren „religiösen Leitmotiven" zurückgreifen, und seine Zeitgenossen verstanden ihn.

Einige Beispiele prophetischer Motivübernahme sollen das Gesagte erläutern.

Der Seher von Patmos schreibt in Apk 8,1 vor dem Ausbrechen der Plagen über die gottlose Welt: „Und als es (das Lamm) das siebte Siegel öffnete, trat eine Stille im Himmel ein, wohl eine halbe Stunde lang." Was soll mit dieser Stille gesagt sein? Der beflissene Leser prophetischen Schrifttums weiß, daß die Stille eine Theophanie, ein plötzliches Eingreifen Gottes ankündigt. Folgende prophetische Stellen sollen das beweisen:

Zach 2,17: „Still, alles Fleisch, vor Jahwe, denn er brüllt auf aus seiner Wohnung."

Soph 1,7: „Still vor Jahwe, dem Herrn! Denn nahe ist der Tag Jahwes, bereitet hat er ein Opferfest, geheiligt seine Gäste."

Soph 1,7 ist der Basistext für unsere Stelle. So soll hier die Stille das unmittelbare Kommen des Gerichtstages Jahwes ankündigen.

In Apk 10,3 heißt es: „Und er (der Engel) rief mit mächtiger Stimme, wie ein Löwe brüllt." In der prophetischen Tradition wird Gott mit einem Löwen verglichen, der „vor Zorn brüllt"; mit anderen Worten: Gott erhebt leidenschaftliche Anklage gegen die Feinde des auserwählten Volkes und droht sie „zu verschlingen":

Am 1,2: „Und er sprach: Jahwe wird brüllen von Zion her und von Jerusalem erschallt seine Stimme. Und es werden trauern die Triften der Hirten, und verdorren wird der Gipfel des Karmel."

Joel 4,16: „Und Jahwe läßt von Zion her seinen Ruf erdröhnen, von Jerusalem erschallt seine Stimme, daß Himmel und Erde erbeben."

Jer 25,30: „Du aber weissage ihnen alle diese Worte und sage ihnen: Jahwe brüllt aus der Höhe. Von seiner heiligen Stätte her läßt er seine Donnerstimme erdröhnen. Laut brüllt er über seine Aue hin, läßt ein Jauchzen erschallen wie die Keltertreter . . ."

Am 3,7 f.: „Nein, Jahwe, der Herr tut nichts, ohne seinen Plan seinen Knechten, den Propheten, zu offenbaren. Brüllt der Löwe, wer erschreckt da nicht? Spricht Jahwe, der Herr, wer sollte da nicht weissagen?"

An zwei Stellen macht der Verfasser der Apokalypse Aussagen über seine Vision des himmlischen Tempels: In Apk 11,19 wird im himmlischen Tempel die Bundeslade sichtbar, und in Apk 15,8 erfüllt eine Wolke den Tempel. Das Bild von der Wolke läßt sofort an die Berufungsvision des Propheten Isaias (Is 6,4), an die Wüstenwanderung (Ex 40,34—35) und an die Inbesitznahme des Tempels durch Gott denken (1Kg 8,10). Doch darüber hinaus deuten beide Stellen der Apokalypse auf 2 Makk 2,5—8, wo ausgesagt wird, daß Jeremias das Bundeszelt, die Bundeslade und den Brandopferaltar in einer Grotte verborgen hat[15]. Im Zusammenhang damit sagt Jeremias zu seinen Begleitern, die den Weg zur Grotte kennzeichnen wollten: „Die Stelle soll unbekannt bleiben, bis Gott sein Volk wieder sammelt und ihm Erbarmen erweist. Dann wird der Herr dies alles offenbar machen. Die Herrlichkeit des Herrn wird erscheinen und die Wolke, wie sie sich zur Zeit des Moses zeigte, und wie schon Salomo gebetet hatte, die Stätte möge in Herrlichkeit geheiligt sein." So geben das Wiedererscheinen der Bundeslade und der Wolke im Tempel zu verstehen, daß die Zeit der eschatologischen Wiederherstellung gekommen ist.

So treffen wir in der Apokalypse auf Schritt und Tritt motivgeschichtliche Beziehungen zum Alten Testament, ebenso alttestamentliches Gedankengut, Bildrede und Vokabular, obwohl sie niemals das Alte Testament ausdrücklich zitiert[16]. Es ist nicht verwunderlich, daß der Verfasser als Apokalyptiker gerade jene Passagen des Alten Testamentes bevorzugt, die wir auch immer wieder in der spätjüdischen Apokalyptik antreffen. Wir werden deshalb unseren Verfasser irgendwie in Verbindung sehen müssen mit jenen Kreisen jüdischer Apokalyptik, die das Erbe alttestamentlicher Propheten weitertragen, indem sie die prophetische Botschaft neu auszusagen suchen, wobei hier als Novum das spezifisch christliche Element das tragende Fundament bildet. Das heißt, der Verfasser der Apokalypse zeichnet in seinem Buch nicht nur Träume und Gesichte auf, die ihm zuteil wurden, sondern er benützt zur Darstellung Motive und Texte aus der biblischen Tradition und formt sie zu einer christlichen Aussage zusammen, indem er sie mit dem Glauben an den gekreuzigten, gestorbenen, auferstandenen, erhöhten und kommenden Herrn vereinigt. Damit verläßt aber der

---

[15] Diese Angaben stimmen allerdings mit der Geschichte nicht überein: Das Bundeszelt existierte seit der Erbauung des Salomonischen Tempels nicht mehr, die Bundeslade ging bei der Zerstörung des Tempels verloren (587 v. Chr.). Vielmehr soll damit gesagt sein, daß der legitime Kult trotz des Fehlens von Bundeszelt und Bundeslade fortbestehen wird.

[16] Breite Behandlung erhält das Thema des Auszuges: Die Offenbarung des Gottesnamens (Ex 3,14 und Apk 1,4.8; 4,8; 11,17; 16,5), die ägyptischen Plagen (Ex 7—10 und Apk 9; 16), der Durchzug durch das Rote Meer (Ex 14—15 und Apk 15,2f.), die Bundeslade (Ex 25 und Apk 11,19). Von den Propheten haben vorab Ez, Zach, Joel und Dan dem Seher Pate gestanden, um Schau und Gesichte schriftlich festzuhalten.

Verfasser das allgemeine Schema jüdischer Apokalyptik, die eine Darstellung und Deutung vergangener geschichtlicher Ereignisse bot, um so den Sinn der Geschichte aufzudecken. Demgegenüber ist die Apokalypse auf Aussagen über die Ereignisse der letzten Zeit ausgerichtet.

V. *Die zeitgeschichtliche Situation als Hintergrund für die Botschaft der Johannesapokalypse*

Es erhebt sich die Frage, warum gerade gegen Ende des 1. christlichen Jahrhunderts eine inspirierte christliche Apokalypse entsteht. Die Beantwortung dieser Frage wäre unzureichend, wollte man allein auf die Zeitströmung der jüdischen Apokalyptik verweisen, die zur Abfassung den Anstoß gegeben hätte. Es darf dabei ein zweiter wesentlicher Faktor nicht übersehen werden: Die Verzögerung der so sehnlichst erwarteten Parusie des Kyrios Jesus Christus als Weltenrichter und damit verbunden natürlich eine erneut verstärkt auftretende Parusieerwartung. Die Ereignisse der Jahre um 70 n. Chr. hatten die Christen erkennen lassen, daß die Parusie wohl nicht in naher Zukunft, sondern erst in ferner nicht überschaubarer Zeit erfolgen wird. Die hart einsetzenden Verfolgungen durch das heidnische Weltreich Rom (Kaiser Nero und Trajan), die Spaltungserscheinungen und die schwärmerischen Konventikel (vgl. Apk 2,2.6.9.13.15.20 f.; 3,2.9) innerhalb der Kirche, ließen die Christen um die Existenz dieser Kirche bangen. So glimmte in vielen der Hoffnungsschimmer auf eine baldige Wiederkunft des Herrn weiter. Ausdruck dieser Hoffnung bildet der Flehruf in den Eucharistiefeiern der urchristlichen Gemeinde: „Maranatha“, der Herr kommt, oder „Marana atha“, Herr, komm! (vgl 1 Kor 16,22; Apk 22,10). Dieser Flehruf wird durch den Kyrios mit der Verheißung beantwortet: „Wahrlich, ich komme bald!“ (vgl. Apk 22,7.20; und 2,16; 3,11). Damit will die Apokalypse die Gemeinde trösten und ihr versichern, daß der Herr bald zum Gericht über diese Welt kommen wird. Von diesem bald zu erwartenden Ende finden die Leiden und Drangsale ihre Beantwortung. An ihrer Bereitschaft zum Martyrium zerbrechen die gottfeindlichen Mächte, und wenn einst die widergöttlichen Gewalten vernichtet sind, werden sie auf der Erde herrschen (Apk 5,10; 20,6; 22,5).

VI. *Wer ist der Verfasser der Johannesapokalypse?*

Im Vorwort stellt sich der Verfasser selbst vor: „Offenbarung Jesu Christi, die ihm Gott gab ... durch seinen Engel seinem Knecht Johannes“ (1,1; vgl. 1,4.9; 22,8). Verbirgt sich hinter diesem Namen der Apostel Johannes, der Sohn des Zebedäus und Bruder des Jakobus (Mk 1,19)? Sind der Verfasser des Johannesevangeliums, der Johannesbriefe und der Johannesapokalypse identisch, oder sind es verschiedene Per-

sonen? Schon in altkirchlichen Dokumenten wird die Frage verschieden beantwortet. Für die Identität treten folgende altchristliche Zeugen ein:

Bei Justin, dem Märtyrer, lesen wir in seinem um 152 abgefaßten „Dialog mit dem Juden Tryphon" (81,4):

„Ferner hat einer, der bei uns war, Johannes hieß und zu den Aposteln Christi gehörte, in einer Offenbarung prophezeit, daß diejenigen, welche an unseren Christus gläubig geworden sind, in Jerusalem 1000 Jahre wohnen werden[17] und dann werde für alle ohne Ausnahme die allgemeine und sogenannte ewige Auferstehung und das allgemeine und sogenannte ewige Gericht[18] folgen"[19].

Im Muratorischen Fragment[20] steht zu lesen:

„... Mag auch Johannes in der Geheimen Offenbarung nur an sieben Gemeinden geschrieben haben, so redet er doch zu uns allen."

Doch scheinen schon damals gewisse Zweifel über die Aufnahme der Johannesapokalypse in den neutestamentlichen Kanon aufzukommen, wenn es ein paar Zeilen später heißt:

„Auch die Offenbarung des Johannes und des Petrus haben wir nur insoweit angenommen, inwieweit gewisse von uns nicht wünschen, daß sie in der Gemeindeversammlung gelesen werden."

Weitere Zeugen aus der altchristlichen Zeit für die Autorenschaft des Apostels und Evangelisten Johannes sind:

Der Bischof Irenäus von Lyon († um 200) in seinem Werk „gegen die Häresien": II,22,5; IV,30,4; V,26,1;

Tertullian († 220) in seinem Opus „Gegen Marcion": III,14; IV,5;

Klemens von Alexandrien († um 215) in seinen beiden Veröffentlichungen „Der Pädagoge": II,119,1 und „Quis dives": 42;

Hippolyt von Rom in seiner Publikation „Über den Antichrist": 36; 50;

Origenes († 225) in seinem „Johannes-Kommentar": II,5,45.

Folgende altchristliche Zeugen negieren die Abfassung der Apokalypse durch den Apostel und Evangelisten Johannes:

Gaios von Rom (Beginn des 2. Jahrhunderts), ein Antimontanist, hält in seiner Schrift „Dialog mit Proklus" die Apokalypse für eine Fälschung des Gnostikers Cerinth.

Dionysius von Alexandrien († 264) nimmt die Tatsache, daß in Ephesus zwei Johannesgräber gezeigt werden, zum Anlaß, nicht den Apostel und Evangelisten Johannes, sondern einen anderen Johannes als Autor der Apokalypse anzunehmen.

---

[17] Apk 20,4—6.

[18] vgl. Hebr 6,2.

[19] Bibliothek der Kirchenväter Bd. 33, Kempten 1917, 135.

[20] Es handelt sich dabei um ein fragmentarisch erhaltenes Lehrgedicht aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts, das ein gewisser Muratori in der Ambrosianischen Bibliothek entdeckte und 1740 veröffentlichte. Es enthält das älteste und wertvollste Verzeichnis der neutestamentlichen Schriften (vgl. B. Altaner—A. Stuiber, Patrologie, Freiburg [7]1966, 94f.).

Unschlüssig ist die Meinung des Eusebius von Caesarea († 340), wenn er in seiner „Kirchengeschichte“ (III,25) schreibt:

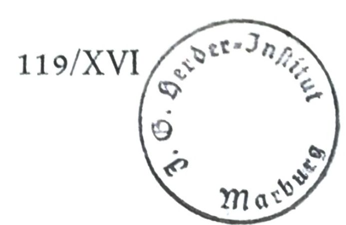
„Daß diese Schrift (die Apokalypse) von Johannes stammt, möchte ich nicht bestreiten, und ich gebe auch zu, daß der Verfasser ein heiliger und von Gott erleuchteter Mann gewesen ist. Aber daß dieser Johannes der Apostel, der Zebedäussohn, der Bruder des Jakobus war, von dem das ‚Nach Johannes‘ benannte Evangelium und der katholische Brief herrühren, das kann ich kaum annehmen. Ich vermute vielmehr — nach der Art der Reden und der Anordnung des Buches zu urteilen —, daß der Verfasser nicht derselbe Johannes ist ... (Der Apostel) Johannes spricht niemals von sich selbst, weder in der ersten noch in der dritten Person. Dagegen nennt der Verfasser der Apokalypse gleich zu Beginn seinen Namen ... Doch bezeichnet er sich nicht — wie mehrmals im Evangelium — als den Lieblingsjünger des Herrn und sagt auch nicht, er habe an der Brust des Herrn geruht ... Das Evangelium und der Brief stimmen weithin überein und beginnen auf die gleiche Weise ... im Verhältnis zu diesen Schriften ist die Apokalypse völlig verschieden und andersartig. Sie steht mit dem Evangelium und dem Brief in keinem Zusammenhang und läßt sich mit ihm auch nicht vergleichen. Sie hat sozusagen keine Silbe mit ihnen gemeinsam.“

Weiter unten (III,39,6) lesen wir in derselben Schrift:

„Damit bewahrheitet sich also der Bericht, daß in Asien zwei Jünger gleichen Namens gelebt hätten, und daß in Ephesus zwei Grabmäler errichtet worden wären, von denen noch jetzt jedes den Namen Johannes trüge.“

Diese Bedenken und Unsicherheit über die Autorenschaft hinderten jedoch nicht, daß Athanasius von Alexandrien in seinem 39. Osterbrief vom Jahre 367 die Johannesapokalypse endgültig für die griechische Kirche in den Kanon der neutestamentlichen Bücher aufnahm. Damit war die Kanonizität dieses Buches festgesetzt. Jedoch ist die Frage nach dem Verfasser des letzten Buches des Neuen Testamentes bis heute nicht zur Ruhe gekommen. Es würde den Rahmen dieses Artikels sprengen, wollte ich nun hier alle Meinungen, chronologisch und konfessionell geordnet, anführen. Es soll vielmehr kurz der Stand der heutigen Forschung skizziert werden.

1. Besteht nach wie vor die traditionelle Meinung, der Verfasser des vierten Evangeliums ist auch der Verfasser der Apokalypse.
2. Johannes, der Apostel und Evangelist, ist kaum der Verfasser der Apokalypse. Wohl scheint aber der Verfasser der Apokalypse mit der Denk- und Schreibweise des vierten Evangeliums vertraut zu sein und steht den Kreisen der jüdischen Apokalyptik nahe. Ist der Verfasser vielleicht im Jüngerkreis des Apostels Johannes zu suchen, war er sein Vertrauter, vielleicht sein Sekretär?
3. Ist das vorliegende Buch nicht vielleicht die Arbeit eines Endredaktors, der vorjohanneisch-apokalyptische Texte mit johanneischen apokalyptischen Aussagen zu diesem Gesamtwerk zusammenfügte? Könnte dann aber die Verfasserfrage nicht in der Linie der Eigenart der außerkanonischen Apokalypsen so gelöst werden,



daß ein unbekannter Verfasser, dessen Namen wir nicht kennen, den Apostel und Evangelisten Johannes zur Figur, zum Verfasser seines endredaktionellen Werkes gemacht hat?[21]

Die Problematik der Verfasserfrage wird die Exegeten noch lange beschäftigen.

Heinz Reinelt

Wird fortgesetzt!

---

[21] vgl. J. Becker, Fragen neutestamentlicher Exegese, in: Biblische Zeitschrift (= BZ) 13 NF (1969), 99—102, 101f.

Von Johannes Beumer S. J.

Das Erste Vatikanische Konzil gegenüber dem Glauben, der Verkündigung und der Theologie von heute

Das Konzil, das am 18. Juli 1870 seine letzte entscheidende Sitzung hatte und einige Monate danach (am 20. Oktober) durch Papst Pius IX. geschlossen oder vielmehr für unbestimmte Zeit „suspendiert" wurde, begeht, wie bekannt, heuer seine Einhundertjahrfeier. Da drängt sich wie von selbst die Frage auf, welche Bedeutung das Konzil in unserer Zeit hat, für den katholischen Glauben der heutigen Menschen, für die an sie zu richtende Verkündigung, für die Theologie, die diesen Glauben und diese Verkündigung unterbauen soll. Haben die Definitionen und Erklärungen, die damals erlassen worden sind, auch heute noch allgemeine Verbindlichkeit, oder sind sie längst überholt und außer Geltung gesetzt? Ohne jeden Zweifel werden inzwischen manche einschlägige Probleme anders gestellt und zum Teil schon etwas anders beantwortet. Insbesondere ist durch das Zweite Vatikanische Konzil einiges im Raum der Kirche in Bewegung geraten, aber auch die religiöse Unsicherheit hat eher zugenommen. Kann denn unter solchen Umständen das Wort, das die Kirche vor hundert Jahren gesprochen hat, für die Gegenwart noch richtungweisend sein?

Gegenüber dem Ersten Vatikanum ist heute vielfach eine dreifache Einstellung im Prinzip anzutreffen. Gewiß gibt es gläubige Menschen, die konservativ an seinem Urteil festhalten und nicht nur eine Veränderung, sondern auch jedweden Zusatz ablehnen; diese werden aber kaum die vielen Schwierigkeiten bewältigen, die von neuen Fragestellungen her an sie herantreten. Andere stehen zu ihnen diametral in Opposition, da sie das Konzil von 1870 entweder vollkommen ignorieren oder gar offen bekämpfen; eine derartige Haltung ist jedoch, um es geradeheraus zu sagen, nicht mehr katholisch, weil ein anerkannt ökumenisches Konzil, wie es das Erste Vatikanum unleugbar war, als ein absolut verpflichtender Ausdruck des Glaubens der Gesamtkirche zu gelten hat. Eine dritte Gruppe setzt sich endlich aus allen denen zusammen, die jedes dieser beiden Extreme zu vermeiden suchen; sie wollen nämlich einerseits die Konzilsdefinitionen gewahrt wissen, andererseits aber deren Inhalt genauer abgrenzen und bestimmen, um ihn so vor Mißverständnissen zu schützen und durch eine präzisere Formulierung den neuen Gegebenheiten anzugleichen. Das ist der Weg der Interpretation, der im folgenden beschritten werden soll. Gegen ihn läßt sich wohl von vornherein nichts Wesentliches einwenden, vorausgesetzt, daß dabei immer die nötige Vorsicht zur Anwendung gelangt und daß der von der Definition intendierte Sinn voll und ganz und nicht bloß zum Schein bestehen bleibt.

Von den vielen durch das Konzil aufgeworfenen und entschiedenen Einzelthemen interessiert heute sicher am meisten das der Vierten Sitzung (Dekret „Pastor Aeternus"), das den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes betrifft, und in ihm konzentrieren sich auch die größten und beinahe unüberwindlichen Schwierigkeiten für das interkonfessionelle Gespräch und die moderne Glaubensauffassung. Aber ebenso müssen andere Gegenstände der Konzilserklärungen berücksichtigt werden, die in der Dritten Sitzung (Dekret „Dei Filius") behandelt worden sind und u. U. sich für eine Neuinterpretation darbieten. Von den letzteren sollen hier indes nur einige wenige vorangestellt sein, die allgemeinere Bedeutung besitzen, damit sich dann die Hauptaufmerksamkeit einer eingehenden Erörterung der päpstlichen Vorrechte zuwenden kann.

1. Aus dem Dekret „Dei Filius"

Anfangs war den Konzilsvätern ein weiter gesteckter Fragenkomplex (mit nicht weniger als 18 Kapiteln) vorgelegt worden. Sie entschieden sich jedoch für einen dem Umfang nach eingeschränkten Entwurf „Über den katholischen Glauben", der nur vier Kapitel umfaßte, alle freilich fundamental: Gott der Schöpfer aller Dinge, die Offenbarung, der Glaube, das Verhältnis von Glauben und Vernunft. Die eine oder die andere Aussage darin könnte heute leicht auf Widerspruch oder mindestens auf Unverständnis stoßen.

Zunächst kommt hierfür der erste Satz des 2. Kapitels „Über die Offenbarung" in Betracht, der da lautet: „Die heilige Mutter, die Kirche, hält in ihrer Lehre daran fest, daß Gott, der Ursprung und das Endziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen sicher erkannt werden kann." Damit scheint die Möglichkeit eines Gottesbeweises ohne Hilfe der Gnade angezeigt, eine Behauptung also, die sich wegen der Einschränkung auf den „natürlichen" Menschen nicht so schnell durchzusetzen vermag. Aber jedes einzelne Wort der Definition will nach seinem Gehalt und seiner Tragweite beachtet sein. Von einem Gottesbeweis ist gar nicht die Rede, sondern nur von der Gotteserkenntnis, die zwar ihrerseits die Grundlage für einen Gottesbeweis bildet, aber mit diesem nicht zusammenfällt, und noch viel weniger werden bestimmte Formen der Gottesbeweise verteidigt. Ferner steht allein die Möglichkeit der Gotteserkenntnis im Blickpunkt, nicht schon die tatsächliche Verwirklichung. Ja, deren Schwierigkeit ist einschlußweise angedeutet, weil unmittelbar danach die moralische Notwendigkeit der Offenbarung aufgewiesen wird, „damit das, was im göttlichen Bereich der menschlichen Vernunft an und für sich nicht unzugänglich ist, auch in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit voller Sicherheit und ohne Beimischung eines Irrtums erkannt werden kann". Die physische Möglichkeit der Gotteserkenntnis im allgemeinen verbindet sich also mit einer moralischen Unmöglichkeit für den einzelnen, d. i. mit großen Schwierigkeiten bei der Verwirklichung, und die

Sicherheit dieser natürlichen Gotteserkenntnis darf nicht als volle Sicherheit, die keinerlei Irrtum zuläßt, gewertet werden. Die zu benutzenden Mittel sind „die geschaffenen Dinge", aber ganz allgemein gefaßt und nicht unbedingt auf die sichtbare Welt der Schöpfung eingeengt; es würde mithin mit der Definition vereinbar sein, wenn jemand der Reflexion auf die innerseelischen Vorgänge oder auf die Geschichte der Menschen, insgesamt bzw. im einzelnen den Vorzug geben wollte. Über die Beteiligung der Gnade an der natürlichen Gotteserkenntnis ist durch das Konzil weder positiv noch negativ etwas ausgemacht, da allein der Gegensatz zu der Offenbarung hervortritt; in der konkreten Wirklichkeit wird Gnade gefordert werden müssen, nicht um die Gotteserkenntnis physisch zu ermöglichen, sondern um sie, wenigstens entfernt, in Beziehung zu dem übernatürlichen Heil des Menschen zu setzen. Alle diese bisher gegebenen Deutungen der Definition sind imstande, die Bedenken des Menschen von heute zu entkräften, sie lassen es auch als verständlich erscheinen, daß die Definition des Ersten Vatikanums bezüglich der naturhaften Gotteserkenntnis ohne jeden erläuternden Zusatz auf dem Zweiten Vatikanum wiederholt wurde (Dekret über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum", nr. 6). Nur die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes" berührt die Situation des modernen Menschen näherhin, was dabei die religiöse Haltung erleichtert oder erschwert: „Die neuen Verhältnisse üben schließlich auch auf das religiöse Leben ihren Einfluß aus. Einerseits läutert der geschärfte kritische Sinn das religiöse Leben von einem magischen Weltverständnis und von noch vorhandenen abergläubischen Elementen und fordert mehr und mehr eine ausdrücklicher personal vollzogene Glaubensentscheidung, so daß nicht wenige zu einer lebendigeren Gotteserfahrung kommen. Andererseits geben breite Volksmassen das religiöse Leben praktisch auf. Anders als in früheren Zeiten sind die Leugnung Gottes oder der Religion oder die völlige Gleichgültigkeit ihnen gegenüber keine Ausnahme und keine Sache des einzelnen mehr. Heute wird eine solche Haltung gar nicht selten als Forderung des wissenschaftlichen Fortschritts und eines sogenannten Humanismus ausgegeben ... Die Verwirrung vieler ist die Folge" (nr. 7).

Bei einer anderen Gelegenheit gerät das Erste Vatikanische Konzil in den Verdacht, religiöse Begriffe in einem einseitig intellektualistischen Sinn wiederzugeben. Denn bei der Bestimmung dessen, was Offenbarung ist, steht deutlich die Wahrheitsvermittlung im Vordergrund (Kapitel 2), und der Glaube wird bezeichnet als „die übernatürliche Tugend, durch die wir unter der Anregung und dem Beistand der Gnade Gottes das von ihm Geoffenbarte als wahr glauben ... wegen der Autorität des offenbarenden Gottes selbst, für den es unmöglich ist, daß er getäuscht wird oder in Irrtum führt" (Kapitel 3). Die entsprechenden biblischen Begriffe sind doch weiter gefaßt, was auch die Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils erkennen lassen: „Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten

Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten. Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist" („Dei Verbum", nr. 2), und: „Dem offenbarenden Gott ist der ‚Gehorsam des Glaubens' zu leisten. Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich ‚dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft' und seiner Offenbarung willig zustimmt" (ebd. nr. 5). Unverkennbar werden damit die Akzente etwas anders gesetzt, als das auf dem Ersten Vatikanum der Fall war: Glaube und Offenbarung sind nicht mehr rein sachlich, sondern eher personal genommen. Jedoch wäre es verkehrt, wenn man einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil konstruieren wollte. Denn neben den Verschiedenheiten zeigen sich auch die Ähnlichkeiten, was schon dadurch angezeigt ist, daß das Zweite Vatikanum das Erste wörtlich zitiert (z. B. in dem Wort von der vollen Unterwerfung des Verstandes und des Willens). Und wenn im Jahre 1870 die apologetische Zielsetzung, die das Wahrheitselement hervorheben muß, eine entscheidende Rolle spielt, so kann das bei den religiösen Strömungen von damals nicht verwundern.

Noch eine letzte Schwierigkeit ergibt sich aus der Dritten Sitzung des Ersten Vatikanischen Konzils. Dort wird nämlich (im 3. Kapitel) eine zum Glauben hinführende rationale Beweisführung kurz skizziert, die heute mehr als früher Angriffen ausgesetzt ist. Die Konzilsworte besagen: „Damit der Gehorsam unseres Glaubens der Vernunft gemäß sei, wollte Gott mit den inneren Hilfen des Heiligen Geistes äußere Argumente verbinden, eben göttliche Taten und insbesondere Wunder und Weissagungen, die Gottes Allmacht und seine unendliche Weisheit überzeugend (luculenter) dartun und deshalb ganz sichere Zeichen der göttlichen Offenbarung sind, angepaßt dem allgemeinen Verständnis." Und in den dazugehörenden Canones heißt es deutlicher: „Wenn einer sagt, die göttliche Offenbarung könne nicht durch äußere Zeichen glaubhaft gemacht werden, und darum müsse der Mensch sich allein durch seine innere Erfahrung oder durch persönliche Eingebung (inspiratione privata) zum Glauben bewegen lassen, der sei ausgeschlossen" (can. 3); „Wenn einer behauptet, Wunder könnten sich nicht ereignen, und deswegen seien alle Berichte darüber, auch die in der Heiligen Schrift enthaltenen, als Fabeln und Mythen anzusehen; oder die Wunder könnten niemals mit Sicherheit erkannt werden noch seien sie ein gültiger Beweis für den göttlichen Ursprung der christlichen Religion, der sei ausgeschlossen" (can. 4). Damit ist gewiß der traditionelle Weg der katholischen Apologetik gerechtfertigt, aber manche Bedenken der modernen Einstellung müßten erst ausgeräumt werden. Zum besseren Verständnis der Konzilsdefinition seien mehrere Punkte angeführt: 1. Es handelt sich in dem skizzierten Verfahren nicht um einen Beweis für den Glauben, sondern bloß um einen solchen für die Voraussetzungen des Glaubens (fidei fundamenta: Kapitel 4); 2. die „inneren Hilfen des Heiligen Geistes" sind keines-

wegs ausgeschlossen, da sie sogar namentlich hervorgehoben werden; 3. nirgends ist vom Konzil gesagt, die auf Wunder und Weissagungen gründende Methode sei die einzig mögliche oder zulässige. Wenn also eine neuartige Apologetik einen abweichenden Weg einschlägt, so ist von der Definition her nichts dagegen einzuwenden, solange nur ein wirklich positiver Beweisgang, der zum Glauben hinführt, versucht werden soll und der Einsatz von historischen Erkenntnissen, namentlich der von Wundern und Weissagungen, nicht als prinzipiell verfehlt abgelehnt wird. Übrigens hat das Zweite Vatikanische Konzil wenigstens die Grundzüge von der „alten" Argumentation übernommen, wenn es erklärt: „Auch die Wunder Jesu erweisen, daß das Reich (Gottes) schon auf Erden angekommen ist" („Lumen gentium", nr. 5); „Er (Christus) ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt" („Dei Verbum", nr. 4).

2. *Das Dekret „Pastor Aeternus"*

Gleich zu Beginn darf und muß hier ein Zugeständnis gemacht werden: Die gesamte Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über den römischen Papst und seine Vorrechte mit Einschluß der Lehrunfehlbarkeit leidet an einem objektiven Übelstand, daß sie nämlich zu isoliert dasteht, losgelöst von der Lehre, die sich mit der Kirche und den Bischöfen befassen sollte. Der Mangel an Zeit mag als Entschuldigung für die Leitung und die Mitglieder des Konzils dienen, aber es sei auch vermerkt, daß die Definition durch die fehlenden Verbindungen zwar etwas von ihrer psychologischen Durchschlagskraft, aber nichts von ihrem Wahrheitsgehalt eingebüßt hat. Wie bekannt, war es dem Zweiten Vatikanum vergönnt, den passenden Ausgleich herbeizuführen, indem es formell betont: „Diese Heilige Synode setzt den Weg des Ersten Vatikanischen Konzils fort und lehrt und erklärt feierlich mit ihm, daß der ewige Hirt Jesus Christus die heilige Kirche gebaut hat, indem er Apostel sandte ... Er wollte, daß deren Nachfolger, das heißt die Bischöfe, in seiner Kirche bis zur Vollendung der Weltzeit Hirten sein sollten. Damit aber der Episkopat selbst einer und ungeteilt sei, hat er den heiligen Petrus an die Spitze der übrigen Apostel gestellt und in ihm ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft eingesetzt. Die Lehre über Einrichtung, Dauer, Gewalt und Sinn des dem Bischof von Rom zukommenden heiligen Primates sowie über dessen unfehlbares Lehramt legt die Heilige Synode abermals allen Gläubigen fest zu glauben vor. Das damals Begonnene fortführend, hat sie sich entschlossen, nun die Lehre von den Bischöfen, den Nachfolgern der Apostel, die mit dem Nachfolger Petri, dem Stellvertreter Christi und sichtbaren Haupt der ganzen Kirche, zusammen das Haus des lebendigen Gottes leiten, vor allen zu bekennen und

zu erklären“ („Lumen gentium“, nr. 18). Diese mit Zitaten aus dem Ersten Vatikanum durchsetzten Worte machen die Verbindung von Altem und Neuem deutlich.

Von den durch das Konzil von 1870 innerhalb der Vierten Sitzung vorgelegten Lehrsätzen fordern die der drei zu Anfang stehenden Kapitel kaum eine kritische Beurteilung heraus (1. Die Einrichtung des Primates im heiligen Petrus; 2. Die beständige Dauer des Primates des heiligen Petrus in den römischen Päpsten; 3. Sinn und Wesen des Primates des römischen Bischofs), weil die Fundierung in der Tradition gut gegeben ist. Im dritten Kapitel findet sich sogar die einzige Stelle in den vatikanischen Dekreten, wo der Bischöfe und der ihnen eigenen kirchlichen Vollmacht gedacht wird: „Diese Gewalt des Papstes beeinträchtigt nicht die ordentliche und unmittelbare Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe, die, eingesetzt vom Heiligen Geiste, den Aposteln nachgefolgt sind und als wahre Hirten die ihnen zugewiesenen Herden, ein jeder für sich, weiden und regieren, ja diese ihre Gewalt wird sogar von dem obersten und für die ganze Herde bestellten Hirten behauptet, gestärkt und verteidigt.“ Dieser Text vermag auch das Mißverständnis hintanzuhalten, als ob die kurz vorher als „wahrhaft bischöflich“ (vere episcopalis) bezeichnete Obergewalt des Papstes die Jurisdiktion der Bischöfe verdrängen wollte.

Dagegen sind die Schwierigkeiten im vierten Kapitel um so größer (4. Das unfehlbare Lehramt des römischen Papstes). In der als bekannt angenommenen Definition wird zwar die päpstliche Unfehlbarkeit klar auf die Kathedralentscheidung („wenn er das Amt des Hirten und Lehrers aller Christen versieht und gemäß seiner höchsten apostolischen Autorität eine Lehre betreffs des Glaubens oder der Sitten definiert, die von der gesamten Kirche festgehalten werden muß“) eingeschränkt, und auch der innere Grund („durch den göttlichen Beistand, der ihm im heiligen Petrus verheißen worden ist“) und der Geltungsbereich („dieselbe Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition einer Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet wissen wollte“) werden namhaft gemacht, indes klingt der entscheidende Satz gegen Schluß doch etwas schroff: Deshalb sind derartige Definitionen des römischen Papstes aus sich selber, nicht aber infolge der Zustimmung der Kirche unwiderruflich“ (ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse). Die so gewählte Formulierung, die sich gegen den Gallikanismus richtet, könnte den Anschein erwecken, als ob der Papst allzusehr von der Kirche getrennt werden sollte. Hier hat das Zweite Vatikanische Konzil eine glückliche Präzision angebracht: „Der Unfehlbarkeit erfreut sich der Bischof von Rom, das Haupt des Bischofskollegiums, kraft seines Amtes, wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen, der seine Brüder im Glauben stärkt, eine Glaubens- oder Sittenlehre in einem endgültigen Akt verkündet. Daher heißen seine Definitionen mit Recht aus sich und nicht erst aufgrund der Zustimmung der Kirche unanfechtbar, da sie ja unter dem Beistand des Heiligen Geistes vorgebracht sind, der ihm im heiligen Petrus verheißen wurde. Sie bedürfen daher keiner Bestätigung durch andere und dulden keine Berufung an ein anderes Urteil. In diesem Falle trägt nämlich der Bischof von Rom seine Ent-

scheidung nicht als Privatperson vor, sondern legt die katholische Glaubenslehre aus und schützt sie in seiner Eigenschaft als oberster Lehrer der Gesamtkirche, in dem als einzelnen das Charisma der Unfehlbarkeit der Kirche selbst gegeben ist" („Lumen gentium", nr. 25). Wie man sieht, sind hier geschickt die dem Schlußsatz des Ersten Vatikanums vorhergehenden Aussagen verwertet, um auch in der Definition selbst die Verbindung des definierenden Papstes mit der Kirche zu unterstreichen. Von der Sache her betrachtet ist dabei nicht die geringste Änderung eingetreten.

Während der Konzilsdebatten, die zu der Konstitution „Pastor Aeternus" führten, sind viele Fragen historischer und spekulativer Art betreffs der päpstlichen Primatialrechte zur Sprache gekommen, aber nur weniges davon hat im Text der Definition Aufnahme gefunden. Vornehmlich ist es bloß die Zurückweisung der gallikanischen Meinung, daß ein päpstlicher Kathedralentscheid erst durch die Zustimmung der Kirche Unfehlbarkeit erlange. Andere strittige Punkte sind deshalb offen geblieben, wie z. B.: Kann der Papst als Privatperson der Häresie verfallen? Welche Mittel sind erforderlich oder angemessen, damit der Papst die Wahrheit finde, die in einer Kathedralentscheidung vorgelegt werden soll? Wie verhält sich das Bischofskollegium, insbesondere das in einem ökumenischen Konzil repräsentierte, zu der Primatialgewalt und deren Unfehlbarkeit?

Einige Mißverständnisse der Definition sind schon ziemlich bald nach dem Konzil beseitigt worden. Große Bedeutung kommt dabei der Antwort zu, die von den deutschen Bischöfen zu Beginn des Jahres 1875 auf die „Circular-Depesche" Bismarcks gegeben wurde und die Papst Pius IX. am 4. März desselben Jahres durch das Apostolische Schreiben „Mirabilis illa" bestätigt hat. Die hauptsächlichen Stellen aus der Antwort sollen den Inhalt verdeutlichen: „Die kirchliche Jurisdictionsgewalt des Papstes (ist) eine potestas suprema, ordinaria et immediata, eine dem Papst von Jesus Christus . . . auf die ganze Kirche, mithin auch auf jede einzelne Diözese und alle Gläubigen sich direct erstreckende oberste Amtsgewalt zur Erhaltung der Einheit des Glaubens, der Disciplin und der Regierung der Kirche . . . Das ist aber keine neue Lehre, sondern eine stets anerkannte Wahrheit des katholischen Glaubens . . . welche das Vaticanische Concil gegenüber den Irrtümern der Gallicaner, Jansenisten und Febroniaer . . . neuerdings erklärt und bestätigt hat. Nach dieser Lehre der katholischen Kirche ist der Papst Bischof von Rom, nicht Bischof irgendeiner anderen Stadt oder Diözese, nicht Bischof von Köln oder Breslau usw. Aber als Bischof von Rom ist er zugleich Papst, d. h. Hirt und Oberhaupt der ganzen Kirche, Oberhaupt aller Bischöfe und aller Gläubigen, und seine päpstliche Gewalt . . . hat immer und allezeit und überall Geltung und Kraft. In dieser seiner Stellung hat der Papst darüber zu wachen, daß jeder Bischof im ganzen Umfang seines Amtes seine Pflicht erfülle, und wo ein Bischof behindert ist oder eine anderweitige Notwendigkeit es erfordert, da hat der Papst das Recht und die Pflicht, nicht als Bischof der betreffenden Diöcese, sondern als Papst, alles in derselben anzuordnen, was zur Verwaltung derselben gehört . . . Die Bezeichnung eines absoluten Monarchen (kann) auch in

Beziehung auf kirchliche Angelegenheiten auf den Papst nicht angewendet werden, weil derselbe unter dem göttlichen Rechte steht und an die von Christus für seine Kirche getroffenen Anordnungen gebunden ist. Er kann die der Kirche von ihrem göttlichen Stifter gegebene Verfassung nicht ändern wie der weltliche Gesetzgeber eine Staatsverfassung ändern kann. Die Kirchenverfassung beruht in allen wesentlichen Punkten auf göttlicher Anordnung und ist jeder menschlichen Willkür entzogen. Kraft derselben göttlichen Einsetzung, worauf das Papsttum beruht, besteht auch der Episkopat; auch er hat seine Rechte und Pflichten vermöge der von Gott selbst getroffenen Anordnung, welche zu ändern der Papst weder das Recht noch die Macht hat. Es ist also ein völliges Mißverständnis der Vaticanischen Beschlüsse, wenn man glaubt, durch dieselben sei ‚die bischöfliche Jurisdiktion in der päpstlichen aufgegangen', der Papst sei ‚im Princip an die Stelle jedes einzelnen Bischofs getreten', die Bischöfe seien nur noch ‚Werkzeuge des Papstes, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit' ... Was insbesondere die (letztere) Behauptung betrifft ... so können wir dieselbe nur mit aller Entschiedenheit zurückweisen; es ist wahrlich nicht die katholische Kirche, in welcher der unsittliche und despotische Grundsatz, der Befehl des Obern entbinde unbedingt von der eigenen Verantwortung, Aufnahme gefunden hat. Die Ansicht endlich, als sei der Papst ‚vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommen absoluter Souverän', beruht auf einem durchaus irrigen Begriff von dem Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit. Wie das Vaticanische Concil es mit klaren und deutlichen Worten ausgesprochen hat und die Natur der Sache von selbst ergibt, bezieht sich dieselbe lediglich auf eine Eigenschaft des höchsten päpstlichen Lehramts: dieses erstreckt sich genau auf dasselbe Gebiet wie das unfehlbare Lehramt der Kirche überhaupt und ist an den Inhalt der Hl. Schrift und der Überlieferung sowie an die bereits von dem kirchlichen Lehramt gegebenen Lehrentscheidungen gebunden. Hinsichtlich der Regierungshandlungen des Papstes ist dadurch nicht das Mindeste geändert worden" (Denzinger-Schönmetzer nr. 3113—3116).

Auch das Zweite Vatikanische Konzil hat sich bemüht, die Definition von 1870 dem heutigen Verständnis näherzubringen. Außer dem schon oben Gesagten kommt hierfür vor allem der Hinweis auf die Kollegialität der Bischöfe in Betracht: „Wie nach der Verfügung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so sind in entsprechender Weise der Bischof von Rom, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, untereinander verbunden ... Das Kollegium oder die Körperschaft der Bischöfe hat aber nur Autorität, wenn das Kollegium verstanden wird in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri, als seinem Haupt, und unbeschadet dessen primatialer Gewalt über alle Hirten und Gläubigen ... Insofern dieses Kollegium aus vielen zusammengesetzt ist, stellt es die Vielfalt und Universalität des Gottesvolkes, insofern es unter einem Haupt versammelt ist, die Einheit der Herde Christi dar. In diesem Kollegium wirken die Bischöfe, unter treuer Wahrung des primatialen Vor-

rangs ihres Hauptes, in eigener Vollmacht zum Besten ihrer Gläubigen, ja der ganzen Kirche, deren organische Struktur und Eintracht der Heilige Geist immerfort stärkt" („Lumen gentium", nr. 22). Es sei indes hier nicht verschwiegen, daß der relativ neue Begriff der bischöflichen Kollegialität seine eigenen Schwierigkeiten aufweist und leicht die Idee des päpstlichen Primats gefährden könnte (vgl. insbesondere auch die „Erläuternden Vorbemerkungen", die der Dogmatischen Konstitution über die Kirche beigegeben sind).

Zu einer nicht unwichtigen Einzelfrage hat sich das Erste Vatikanum nur andeutungsweise geäußert. Wenn nämlich die Unfehlbarkeit des römischen Papstes auf die Kathedralentscheidungen eingeschränkt wird, so wäre es zweifellos wissenswert, welche Verbindlichkeit anderen Erlassen von Rom zukommt, die an Autorität dahinter zurückstehen. In recht allgemeiner Form heißt es am Schluß der Dritten Sitzung: „Es ist nicht genug, die Bosheit der Häresie zu meiden, man muß dazu auch den Irrtümern sorgfältig aus dem Wege gehen, die mehr oder weniger jener nahekommen, und deshalb mahnen wir alle an die Pflicht, überdies die Satzungen und Dekrete zu beobachten, in denen derartige gefährliche Meinungen, die an dieser Stelle nicht ausdrücklich aufgezählt werden, vom Heiligen Stuhl verurteilt und verboten worden sind" („Dei Filius", Epilog). Hierfür bringt nun das Zweite Vatikanum eine bedeutsame Ergänzung: „Der religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten; nämlich so, daß sein oberstes Lehramt ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird, entsprechend der von ihm kundgetanen Auffassung und Absicht. Diese läßt sich vornehmlich erkennen aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre, und der Sprechweise" („Lumen gentium", nr. 25). Das sind richtungweisende Worte, die bei der Diskussion im Anschluß an die Enzyklika Papst Pauls VI. „Humanae vitae" nicht genug Beachtung gefunden haben. Zu vermissen ist nur ein näheres Eingehen auf den Fall dessen, der aus ernsten Gründen glaubt, der authentischen Lehraussage, z. B. in einer päpstlichen Enzyklika, nicht zustimmen zu können. Die Möglichkeit eines solchen Konfliktes läßt sich kaum bestreiten, weil die Lehrvorlage keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit und absolute Unterwerfung erhebt. In dem genannten Falle genügt das „ehrfurchtsvolle Schweigen" (silentium obsequiosum) vor der Öffentlichkeit, während die Verpflichtung zu der „aufrichtigen Anhänglichkeit" oder zu einer inneren Zustimmung suspendiert bleibt.

So ist denn das Erste Vatikanische Konzil mit seinen Definitionen nicht nur Abschluß einer Entwicklung geworden, sondern in vielen Einzelheiten auch Anfang einer neuen Periode. Nicht wenige Anregungen sind von ihm ausgegangen, die das Zweite Vatikanische Konzil zu einem guten Teil schon aufgenommen hat. Letzteres steht dabei in weit größerer Nähe zum Ersten Vatikanum, als ein oberflächlicher Blick es wahrhaben möchte.

Theodor Veiter:

Revanchismus und Grenzen in Ostwesteuropa

I. Etymologische Herkunft des Wortes Revanchismus

Der Ausdruck Revanchismus leitet sich vom französischen Wort „revanche", also Rache, her. Dasselbe Wort findet sich in englischen Vokabularen mit „revenge" oder „vengeance", im Italienischen unter „vendetta" (womit sehr klar ausgedrückt ist, was darunter zu verstehen ist), während in slawischen Sprachen die Bezeichnung mehrdeutig wird. Man kann z. B. im Serbokroatischen sagen „osveta", also Rache (von osvetiti = rächen), aber auch plaća, also Bezahlung, d. h. also den Preis für etwas bezahlen, wie es im Austausch von Gütern der Fall ist.

Es ist also vom Begriff der Rache auszugehen. Unter Rache ist die Zufügung eines Übels zu verstehen, das jemandem zugefügt wird, weil der andere zuerst ein Übel zugefügt hat.

Auch in der Geschichte des Christentums spielt die Rache eine Rolle. Das läßt sich nicht nur aus den apokryphen Evangelien des Neuen Testaments entnehmen [1], sondern auch aus der Heiligen Schrift selbst. War im Alten Testament mit seinen Fluchpsalmen [2] die Rache durchaus in Einklang mit den religiösen Vorschriften, so hat Christus im Neuen Testament an die Stelle der bis dahin völlig legitimen Rache = Vergeltung für zugefügtes Unrecht die Verzeihung gesetzt, die Lehre vom Hinhalten der anderen Wange, wenn der Christ auf die eine geschlagen wurde, gipfelnd in dem Satz „Mein ist die Rache, spricht der Herr". Das besagt, daß Rache zwar gerechtfertigt ist, daß aber nicht der Mensch das Recht haben soll, Rache zu üben, sondern daß es Gott selbst ist, der jedes Unrecht rächen wird. Die Ausübung der Rache wird also auf eine andere Ebene verschoben, sie ist gerechtfertigt, nur die Person dessen, der sie auszuüben hat, wechselt vom Menschen hin zu Gott. Damit wird die Rache in den Dienst der Gerechtigkeit gestellt, jener Tugend, die es neben der Tugend der Liebe gibt und geben muß, soll nicht die Liebe selbst in ihr Gegenteil verkehrt werden. Denn wo Ungerechtigkeit herrscht, kann auch Liebe nicht sein. Beide Tugenden ergänzen einander notwendigerweise.

Eine etymologische Herkunftsbeurteilung des Wortes Revanchismus hat also von Revanche und damit von Rache im antiken Sinn auszugehen.

---

[1] Vgl. „Die apokryphen Evangelien des Neuen Testaments", hsg. von Henri Daniel Rops, Zürich (Die Arche) 1956.

[2] Am wortgewaltigsten übersetzt von Martin Buber; s. auch die Ausgabe der benediktinischen Tagzeiten, ferner Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell, Salzburg (Otto Müller) 1939.

II. Revanche im Völkerrecht

Bisher gibt es im Völkerrecht den Begriff Frieden nur im technischen Sinne, nicht im theologischen Sinne. Unter Frieden versteht der Völkerrechtler den entweder schriftlich formulierten, in Vertragsform gekleideten Abschluß einer kriegerischen Auseinandersetzung, also die Beendigung des Krieges zwischen zwei oder mehreren Staaten oder die Herstellung eines faktischen Endes eines bestehenden Kriegszustandes. Daß es einen Kriegszustand geben kann, der faktischer Natur ist, ohne daß es einen erklärten Krieg gäbe, ist heute und schon seit langem nicht mehr ungewöhnlich. Zwischen Israel und den arabischen Staaten besteht formell kein Kriegszustand, sondern sogar ein Waffenstillstand (was weder mit Krieg noch mit Frieden identisch ist), faktisch herrscht aber Kriegszustand. Japan hat mitten im sogenannten Frieden den Angriff auf Pearl Harbour durchgeführt, also ohne den Krieg zu erklären, wie das früher einmal völkerrechtliche Usance gewesen war. Am Beginn des Zweiten Weltkrieges standen zwar noch formelle Kriegserklärungen, aber nur zu einem gewissen Teil. Denn die USA hatten dem Deutschen Reich ohne Kriegserklärung schon längst vor einer formellen diesbezüglichen Erklärung den Krieg erklärt, indem sie es als Feindstaat behandelten. Die Besetzung Österreichs am 13. März 1938 war ebenso ein kriegerischer Akt wie der Überfall auf die Rest-Tschechoslowakei. Und was die Sowjetunion im Jahre 1956 in Ungarn durchführte und was die Warschauer-Pakt-Staaten am 21. August 1968 gegenüber der Tschechoslowakei vollführten, waren Kriegshandlungen ohne Kriegserklärung.

Auf die Erklärung des Krieges kommt es also nicht an, sondern nur auf die faktische Vorgangsweise, die sich wie ein Krieg auswirkt.

Was unter Frieden im theologischen Sinne zu verstehen ist, hat also mit „Frieden" nach Völkerrecht nur wenig zu tun. Der Jesuitenstaat von Paraguay war zweifellos ein Staat, der mit allen anderen Staaten in Frieden leben wollte[3]. War er deswegen aber schon ein Staat, der mit den übrigen Staaten im völkerrechtlichen Sinne in Frieden war?

Im klassischen Völkerrecht, wie es vor allem auch von Grotius mit seinem berühmten Werk „De jure belli ac pacis"[4] mit entwickelt worden ist, ist der Friede weitaus eher ein Rechtszustand, in welchem kein Krieg geführt, d. h. nicht mit Waffen gekämpft wird, als ein Zustand friedlicher Harmonie und gegenseitigen Bemühens um erträgliche Beziehungen zwischen den Staaten. Weil das so ist, gibt es auch den Begriff der Revanche. Im klassischen Völkerrecht, dessen Normen durch Kriege mit herkömmlichen Waffen entscheidend mit geschaffen wurden („Der Krieg als Vater aller Dinge"), bedeutet der Friedensschluß lediglich die Beendigung einer bewaffneten Auseinander-

---

[3] Gustav Otruba, Der Jesuitenstaat in Paraguay. Idee und Wirklichkeit, Salzburg (Bergland) 1962 (Österreich-Reihe, Band 157/159).

[4] Letzte Neuausgabe ist jene, die in russischer Sprache in Moskau 1956 erschienen ist: Hugo Grocij, O prave vojnji i mira.

setzung zwischen Staaten (nur selten auch zwischen Völkern wie in sog. Befreiungskriegen), vielfach mit Gebietsabtretungen verbunden, aber keineswegs ein Anerkenntnis, daß nun nicht mehr zu den Waffen gegriffen werde. Klassischer Doktrin folgend muß sogar der in einem Krieg unterlegene Staat, sofern er nur überhaupt noch existent ist und nicht die totale debellatio eintrat, danach trachten, verlorene Gebiete zurückzugewinnen, also erneut seinerseits an Krieg denken. Das ist der Ausgangspunkt des Revanchismus im herkömmlichen Sinn.

Zum klassischen Völkerrecht gehörte auch das Recht auf Führung eines Angriffskrieges, somit auch zur Führung eines Krieges zwecks Wiederherstellung von Grenzen, die früher bestanden hatten, aber durch einen Krieg mit nachfolgendem Friedensschluß verschoben worden waren. Wenn die Franzosen einst den Schlachtruf ersannen „Rache für Sadowa" (revanche pour Sadowa), womit sie meinten, Preußen müsse für den Krieg von 1866 gegen Österreich mit der österreichischen Niederlage von Königgrätz/Sadowa büßen, so war nicht einmal diese „Revanche", obwohl doch für einen Dritten angestrebt, in Widerspruch zur damaligen Auffassung bei den Regierungen und bei den Völkern.

Es wird auch kaum einem Zweifel unterliegen können, daß der Zweite Weltkrieg, der ja immerhin überwiegend von Hitler geplant worden war, Rachegelüsten entsprang, nämlich dem Wunsch nach Rache für das ungeheure Unrecht, welches im Friedensvertrag von Versailles (und den übrigen Friedensverträgen nach dem Ersten Weltkrieg) den Deutschen und ihren Verbündeten angetan worden war.

Man wird freilich auch für die Vergangenheit im Völkerrecht einen gewissen, feineren Unterschied zwischen Revanche im Sinne von Rache und Revanche im Sinne von Vergeltung bzw. Wiederherstellung eines früheren Zustandes zu machen haben. Nach klassischer Völkerrechtslehre ist es durchaus zulässig gewesen, nach einem verlorenen Krieg alles aufzubieten, damit der Herrscher, die Nation, der Staat, die unterlegen waren, in einem neuerlichen Waffengang eine Korrektur des vorhergehenden Waffenganges und seiner Ergebnisse erwirkten. Obwohl im allgemeinen die Staatenlenker dabei selbst ihre Haut nicht zu Markte trugen, mag es hiervon auch zahlreiche Ausnahmen gegeben haben[5], und nach dem Ende der Söldnerzeit die Untertanen bzw. Staatsbürger gegen ihren Willen der Gefahr des Todes oder der Verwundung ausgesetzt gewesen sein, galt es als durchaus zulässig, andere Menschen dem Ungemach des Krieges auszusetzen, um dynastische oder nationale Ziele zu verwirklichen und eben für einen vorangegangenen verlorenen Krieg Vergeltung vorzubereiten und durchzusetzen. Wo dabei Recht oder Unrecht lagen, wurde kaum geprüft und wenn, mit Phrasen vom „heiligen" Krieg oder vom „gerechten" Krieg überdeckt. Gelang der

---

[5] Diese Ausnahmen finden wir nicht nur im Nürnberger Militär-Tribunal-Urteil vor, sondern durch die ganze Geschichte herauf in allen Jahrhunderten und Kontinenten (Konstantin XII. von Byzanz, Friedrich Barbarossa, Maximilian von Mexiko usw.).

Ausgleich durch Vergeltung nicht und führte der Vergeltungskrieg zum Untergang des gegnerischen Staates, so war auch dies ein völkerrechtlich zulässiger Vorgang.

Aber auch in der Zeit des frühen Völkerrechts, ja sogar im klassischen Altertum, vor allem aber in der Zeit der Hochblüte des klassischen Völkerrechts war der Revanche-Krieg im Sinne eines reinen Rachekrieges keineswegs allgemein anerkanntes Recht der Staaten und Herrscher. *Nur* Rache zu üben und die Leiden des Krieges über andere Völker zu bringen, wurde keineswegs als schlechthin zulässig angesehen, so wie man Machiavelli sehr unrecht tut, wenn man ihn des Machiavellismus, d. h. einer skrupellos nationalistischen oder dynastischen Politik-Lehre bezichtigt[6]. Und insoweit der Krieg unnütze und ungerechtfertigte Leiden mit sich brachte, wurde schon seit langem bis herauf zur Haager Landkriegsordnung[7] von der Völkerrechtsgemeinschaft der Versuch unternommen — er ist bis zu einem gewissen Grad sogar geglückt —, den Krieg in völkerrechtlich geordnete Bahnen zu lenken und die „Revanche" im Sinne von Rache an Schuldlosen einzudämmen und schließlich auszumerzen.

Vollends ist aber seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges die Revanche völkerrechtlich geächtet. Zwar besagen die Deutschland-Artikel in der Charta der Vereinten Nationen, daß gegenüber „Deutschland" jede Art von Revanche auch heute noch zulässig sei und die Sowjetunion will diese das fortbestehende Deutschland und das deutsche Volk einer willkürlichen Behandlung aussetzenden Artikel jetzt erst recht weiter in Kraft sehen, und auch aus diesem Grunde ist die „Anerkennung" der Zweiteilung Deutschlands und der Oder-Neiße-Linie als einer definitiven Grenze so vollkommen geschichtswidrig und nicht einmal einem echten Frieden dienend. Aber wenn man von dieser Diskriminierung absieht, hat sich doch mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges ein grundlegender Wandel im Völkerrecht vollzogen, indem die Charta der Vereinten Nationen den Angriffskrieg verbietet, womit automatisch auch der Revanche-Krieg verboten ist. Daß die kommunistische Doktrin aus der Tatsache, daß der Krieg zur Verteidigung gegen einen bewaffneten Angriff nicht verboten ist, den Schluß zieht, damit sei der nationale Befreiungskrieg erlaubt, also ein Krieg gegen den „Aggressor" oder ein Krieg zur Beseitigung fortdauernder Aggression, kann hieran nichts ändern. Ja, gerade diese Doktrin zeigt doch, welche Gedankensprünge und Umwege man in der kommunistischen Völkerrechtslehre machen muß, um die von den kommunistischen Staaten seit dem 2. Weltkrieg angezettelten Kriege zu rechtfertigen und vom Makel des reinen Revanchismus zu befreien. Dazu gehört auch die sog. Breshnew-Doktrin[8], die vor allem dazu gedient hat, den Angriffskrieg der Sowjetunion und einiger Warschauer-Pakt-Staaten gegen die ČSSR am 21. August

---

[6] Nicola di Bernardo dei Machiavelli, Il Principe (Der Fürst) und „Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio" (Abhandlungen über die ersten zehn Bücher des Titus Livius), Florenz 1516. Deutsche Auszüge bei Walter Schätzel, Der Staat, Band 80 der Sammlung Dieterich, Wiesbaden (o. J.).

[7] Abgedruckt bei Friedrich Berber, Völkerrecht, Bd. II, Konfliktsrecht, München (C. H. Beck) 1967, SS. 1892 ff.

[8] Boris Meissner, Die Breshnew-Doktrin, Köln (Verlag Wissenschaft und Politik) 1969.

1968 zu rechtfertigen, wobei die Lehre von der „beschränkten Souveränität“ herhalten mußte, um diesen Angriffskrieg als eine Art Strafexpedition gegen aufständische Stämme in einem einheitlichen Staatsgebiet zu rechtfertigen.

Mit der Charta der Vereinten Nationen ist also, rein völkerrechtlich gesehen, der Revanchismus im Sinne der Führung und Gutheißung von Kriegen zur Wiederherstellung verlorengegangener Positionen verboten.

III. Revanchismus

Wer, um mit Juan Maler zu sprechen[9], eine Welt am Abgrund sieht, wenn er durch die Welt von heute eine Studienreise macht, wird immer wieder mit Verwunderung feststellen müssen, wie sehr das politische und gesellschaftliche Bild in allen Staaten von Schlagworten mit gebildet und geprägt ist, die bei näherer Durchforschung sich als Phrasen ohne Inhalt erweisen und dennoch höchst gewichtige Faktoren im öffentlichen Leben bilden. Das gilt nicht nur von Stereotypen wie „Demokratie“, „Diskussion“, „Humanität“, „Vereintes Europa“ mit den dazugehörigen Adjektiva, das gilt auch von den vielen Ismen. Gewiß, man spricht schon seit langem von den Ismen als Erscheinungen einer geistigen Dekadenz, besonders im Bereich der bildenden Kunst, oder auch als Erscheinungen irgendeines Fanatismus — schon das ist ja ein Ismus — und vermutlich geht das Schlagwort von den Ismen auf die Reaktion gegen Kunstrichtungen zurück, die sich unduldsam zu etablieren versuchen: Impressionismus, Expressionismus, Verismus, Neoverismus, phantastischer Realismus. Wir erleben es heute aber im kommunistischen Jargon vielleicht am deutlichsten, was die Ismen an Verwirrung mit sich bringen. Im kommunistischen Jargon, wie er etwa bei Carew Hunt[10] oder bei Bocheński-Niemeyer[11] dargestellt ist, finden sich die Ismen zuhauf, und zwar Ismen, an die nicht zu glauben im Herrschaftsbereich des Marxismus-Leninismus Häresie, Abweichung von einer Generallinie und damit den bürgerlichen und oft genug den physischen Tod bedeutet. Allein schon der Ausdruck Marxismus-Leninismus deutet an, was hier im Vordergrund steht. Gewiß, auch in der katholischen und im weiteren Sinn christlichen Lehre finden sich Ismen: Thomismus, Christentum (cristianesimo, christianisme). Nur bedeutet der Ismus im christlichen Bereich keine Tendenz, sondern etwas Statisches. Thomismus ist keine Lehre des Aquinaten, die die Welt erobern will, sondern ist eben seine Lehre. Christentum ist, auch wenn im Hinter-

---

[9] Juan Maler, Die große Rebellion. Studienreise durch eine Welt am Abgrund, Buenos Aires und Bariloche (Selbstverlag) 1969.

[10] R. N. Carew Hunt, Wörterbuch des kommunistischen Jargons, dt. Ausgabe Freiburg i. Br. (Herder) 1958. Hier kommt das Schlagwort „Revanchismus“ nicht vor, was zeigt, daß es erst später die heutige weite Verbreitung gefunden hat.

[11] Joseph M. Bocheński — Gerhart Niemeyer, Handbuch des Weltkommunismus, Freiburg i. Br. und München (Karl Albert) 1958. Auch hier kommt das Stichwort „Revanchismus“ nicht vor.

grund eine vielleicht unerhörte Dynamik vorhanden ist (und sein sollte), etwas Festgefügtes, eine göttliche Institution, in sich selbst ruhend. Die heidnischen Ismen des Westens und die politischen Ismen der sozialistischen Staaten sind aber Schlagworte, hinter welchen die Macht der politischen Strömungen steht, die Anspruch auf allgemeine Herrschaft und Anerkennung erheben, bei welchen immer eine unerbittliche Tendenz zur totalen Durchsetzung mitgedacht ist, im bejahten wie im verneinten Sinn.

Der kommunistische Jargon kennt, wie schon erwähnt, die „guten" Ismen, jene, die die Welt reif machen sollen für die klassenlose Gesellschaft, vor allem also den Marxismus in der Erscheinungsform des Marxismus-Leninismus. Im Jahre 1970, dem Jahr des 100. Jubiläums Lenins, wird dies vor allem in der sowjetischen Literatur deutlich, die schon tausende Publikationen aus diesem Anlaß vorbereitet hat (zu finden in „Nowji Knjigi", Moskau). Daneben aber bringt die kommunistische Doktrin Schlagworte böser Ismen auf, die im Westen beheimatet seien, darunter jene vom Revisionismus und vom Revanchismus. Man muß also den Begriff Revanchismus untersuchen. Es handelt sich um ein Schlagwort, das nur der kommunistischen Ausdrucksweise entstammt, allerdings auch im Westen übernommen wird. Das mag mehr aus Gedankenlosigkeit heraus geschehen, ist aber doch äußerst kennzeichnend für die Anfälligkeit des sog. Westens gegenüber den vom Kommunismus geprägten Schlagworten. Unter Revanchismus ist dabei jene politische und gesellschaftliche Lehre und politische Bewegung zu verstehen, die gegenüber den kommunistischen Staaten auf Revanche in all ihren Formen sinnt und darauf abzielt, in den „sozialistischen" Ländern den Umsturz zugunsten des Kapitalismus und Monopolismus herbeizuführen, die Grenzen zu ändern und eine monopol-kapitalistische Herrschaft im Osten wiederzuerrichten. Da Politik und Sprache im Kommunismus sehr eng miteinander verbunden sind, muß gerade dieser Deutung des Wortes Revanchismus Augenmerk zugewendet werden.

Revanchismus bedeutet für den geschulten Marxisten-Leninisten selbstredend nicht etwa irgendein Handeln und Bemühen um die Wiederherstellung oder auch Neuerringung von Machtpositionen im Ostblock. So finden wir in der Moskauer „Neuen Zeit" in Nr. 3/1970 unter der Überschrift „Kriege am laufenden Band" 34 Kriege angeführt, die seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges geführt wurden oder noch geführt werden, um dem Kapitalismus und Revanchismus zum Siege zu verhelfen. Es sind dies Kriege, die von „imperialistischen Mächten" in Szene gesetzt worden seien. Da erfährt man, daß England seit 1946 Krieg gegen Oman und Aden führt, Israel seit 1967 gegen die arabischen Länder, England 1969 gegen Anguilla, Portugal seit 1962 bis heute gegen Guinea (Bissau), die USA seit 1960 gegen Vietnam bis heute, die Südafrikanische Republik gegen Südwestafrika usw. Nichts wird aber gesagt von der sowjetischen Intervention 1956 in Ungarn, vom Krieg der Warschauer-Pakt-Staaten gegen die ČSSR seit dem 21. August 1968, nichts vom Umsturz in Libyen und in Südjemen, nicht einmal etwas vom rotchinesischen Über-

fall am Ussuri. Revanchismus ist offenbar eine Handlungsweise und Gesinnung, deren sich nur ein Nichtkommunist und ein nichtkommunistischer Staat schuldig machen kann. (Zum Unterschied vom Revisionismus, dessen man sich im kommunistischen Lager gerne gegenseitig beschuldigt.)

Daß dem so ist zeigt der Gebrauch, den die marxistisch-leninistische Propaganda vom Wort Revanchismus macht. So wird, wie Hans H. Reich[12] nachweist, vom Hitlerfaschismus als einem „ins Ungeheuerliche gesteigerten Revanchismus" gesprochen. Angenommen, es habe sich bei Hitlers Politik um Revanchismus im Sinne der Vergeltung des im Friedensvertrag von Versailles vollzogenen Unrechts gehandelt, so gehörte doch ohne Zweifel auch die Aufteilung Polens zwischen der Sowjetunion und dem Dritten Reich im Jahre 1939 zu diesen revanchistischen Handlungen, denn die Sowjetunion beseitigte damit eine zuerst schon im Friedensvertrag von Brest-Litowsk und sodann wiederum im späteren Vertrag mit Polen ihr aufgezwungene neue Gebietsregelung, handelte also nach ihrer eigenen Diktion „revanchistisch". Das Wort „Revanchismus" mit den Adjektiven „revanchelüstern" und „revanchistisch" kommt von der russischen, kommunistischen Propaganda her, wo es seit langem einen festen Platz einnimmt („revanshism", „revanshistzkij") und wird besonders vom polnischen und sowjetzonalen Jargon wiederholt und gern gebraucht. Es bezieht sich ausschließlich und nur gegen die Bundesrepublik Deutschland und deren Politik, die als „revanchistisch" bezeichnet wird, mag es sich um die Gewährung einer Entwicklungshilfe an die Elfenbeinküste oder die Errichtung einer Lufthansa-Fluglinie nach Teheran handeln oder auch, womit wir freilich unserem Thema näher kommen, um die Nichtanerkennung der Oder-Neiße-Demarkationslinie als einer endgültigen Grenze. Im engeren Sinne freilich bezieht sich das Wort „Revanchismus" auf den deutschen Anspruch auf die Ostgebiete und die Nichtanerkennung der DDR sowie die Nichtanerkennung West-Berlins als eines völkerrechtlichen Bestandteils der DDR und erst recht natürlich die Ablehnung der Nichtigkeit und Ungültigkeit des Münchener Abkommens ab initio. Wie sich zeigt, ist der Revanchismus ostgebiete-bezogen. Würde die BRD etwa eine Revision der Westgrenzen (Eupen—St. Vith, Elsaß) auf friedlichem Wege anstreben, so würde dabei kaum von Revanchismus gesprochen werden, außer in jenem allgemeinen Sinn, in welchem alles, was die Bundesrepublik Deutschland tut oder zumindest bis zum Oktober 1969 getan hat, als revanchistisch bezeichnet wurde. Darüber gibt es in der DDR eine Flut von Abhandlungen auch in juristischen Zeitschriften[13]. Aber revanchistisch im Sinne des kommunistischen Jargons ist in Wirklichkeit nur jene Politik und Haltung der und in der BRD, deren

[12] Hans H. Reich, Sprache und Politik. Untersuchungen zu Wortschatz und Wortwahl des offiziellen Sprachgebrauchs in der DDR, München (Max Hueber) 1968.

[13] Vgl. den Artikel „Revanchismus in der Bundesrepublik" in „Staat und Recht", Berlin (Ost), Jg. 1964, H. 1, S. 28. Ähnliche Beiträge erscheinen dort in jedem Jahrgang mit großer Regelmäßigkeit. Ähnlich in der Zeitschrift „Probleme des Friedens und des Sozialismus", die seit 1968 in Prag erscheint (deutschsprachig).

Grundlage nicht die bedingungslose Anerkennung der Oder-Neiße-Linie als Staatsgrenze und der DDR als Staat ist. Demgemäß sind diejenigen Westdeutschen, die eine solche bedingungslose Anerkennung aussprechen oder befürworten, selbstverständlich keine Revanchisten (mehr). Autoren wie Manfred Zuleeg, der die DDR als Staat völkerrechtlich längst schon als konstituiert und gleich der BRD existent ansieht und allein der DDR das Recht einräumt, über die polnischen Westgrenzen völkerrechtliche Verträge abzuschließen und daher die Oder-Neiße-Linie als endgültig völkerrechtlich etablierte Grenze betrachtet [14] oder Dietrich Strothmann [15], der „Heimat", „Recht auf die (alte) Heimat" und Selbstbestimmungsrecht als Ausfluß einer Michael-Kohlhaas-Einstellung einer fruchtlosen Vertriebenen-Politik bezeichnet, sind für die kommunistische Propaganda selbstredend keine Revanchisten, sondern „gute" Deutsche.

Obwohl z. B. in Italien eine nicht unbedeutende Gruppe Heimatvertriebener aus den heute jugoslawischen Gebieten in Dalmatien, Kroatien und Istrien sich zu einem Irredentismus und also zur Politik einer Wiedergewinnnung der 1946 verlorenen Gebiete bekennt [16], wird von ihnen nicht gesagt, sie seien Revanchisten oder dienten dem Revanchismus. Revanchismus bedeutet nach dem kommunistischen Jargon ausschließlich jede Art bundesdeutscher Politik bzw. auch jener, die sich ihr anderswo anschließen, worin die heutigen Demarkationslinien im Osten nicht als definitive Grenzen anerkannt werden oder gar von einem Recht auf die angestammte Heimat oder vom Selbstbestimmungsrecht der Deutschen in der DDR oder in Ostmitteleuropa gesprochen wird.

Damit wird Revanchismus zu einem Schlagwort ohne juristischen Gehalt, das darauf abzielt, die deutschen Vertriebenen, mögen es nun vertriebene Volksdeutsche sein wie die Sudetendeutschen oder Vertriebene aus den völkerrechtlich unverändert zu Deutschland gehörigen Gebieten jenseits der Oder-Neiße-Linie [17] als Revanchisten zu stigmatisieren, also als Menschen, die mit Gewalt und unter Setzung von völkerrechtlichem Delikt den Frieden stören oder zerstören wollen, um Rache zu üben. Damit reicht das Phänomen des Revanchismus unmittelbar in die Problematik einer allgemeinen, mindestens aber einer ostmitteleuropäischen Friedensordnung [18] hinein. Mit der Bezeichnung „Revanchist" soll getroffen werden, wer die Heimatvertreibung nicht als etwas

---

14 Manfred Zuleeg, Die Oder-Neiße-Grenze aus der völkerrechtlichen Sicht von heute, in: Zeitschrift für Rechtspolitik, München 1969, SS. 226 ff.

15 Dietrich Strothmann, Die verlorenen Vertriebenen, in: Karl Dietrich Bracher (Hsg.), Nach 25 Jahren — eine Deutschland-Bilanz, München (Kindler) 1970.

16 So nennt sich die Vertriebenenzeitschrift „L'Arena di Pola", Gorizia (Görz), im Untertitel „Settimanale dell'irredentismo adriatico".

17 Die u. E. fundierteste Abhandlung zugunsten des Standpunktes des Fortbestehens Deutschlands nach den Grenzen von 1937 in *völkerrechtlicher* Beziehung ist jene von Frederick A. Mann (London), Deutschlands Rechtslage 1947—1967, in „Juristenzeitung", Tübingen, H. 19 und 20/1967.

18 Kurt Rabl, Die Völkerrechtsgrundlagen der modernen Friedensordnung, 2 Bände, Hannover (Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung) 1969.

Gerechtes gutheißt, mindestens aber akzeptiert, und da es in erster Linie die Vertriebenen sind, die zwar in ihrer Charta der Heimatvertriebenen[19] ausdrücklich auf Rache und Vergeltung verzichtet haben und daher ganz gewiß keine Revanche anstreben, aber Unrecht nicht Recht nennen wollen, wird dieses Schlag- und Schimpfwort ihnen gegenüber angewendet. In der DDR-Nomenklatur wurde demgemäß das ehemalige Vertriebenenministerium gern „Revancheministerium" genannt[20].

Die Bezeichnung „Revanchismus" und „revanchistisch" wird manchmal sehr gedankenlos auch in der westlichen völkerrechtlichen und politologischen Literatur verwendet, wenn es darum geht, das vielen unbequeme Recht auf die Heimat oder aber auch die Vertriebenen selbst — nur die deutschen Vertriebenen, also nicht die italienischen, magyarischen, biafranischen (Ibos), indischen, kubanischen — in ein schiefes Licht zu bringen und als Friedensstörer zu bezeichnen. Es muß dennoch überraschen, daß ein überragender Völkerrechtslehrer wie Erik Suy von der Universität Löwen sich dieser östlichen Propagandaslogans gegen die deutschen Vertriebenen bedient[21], wie es auch Bedenken hervorrufen muß, daß in wissenschaftlichen Werken ernst zu nehmender Soziologen wie Hiddo M. Jolles[22] solche Formulierungen indirekt auftauchen. In der Wissenschaft haben nämlich Propagandaschlagworte nichts zu suchen.

Zweifellos würden Deutsche und also auch vertriebene Deutsche in der BRD sich zu Recht den Vorwurf der Friedensgefährdung zuziehen, also das Entstehen und den Gebrauch diffamierend gedachter, gegen sie gerichteter Schlagworte wie „Revanchismus" in Kauf nehmen müssen, wenn und soweit sie tatsächlich ihrerseits eine Propaganda dahingehend aufbauen oder Thesen vertreten würden, wonach das, was ihnen 1945 und nachher widerfahren ist, nun ihrerseits den Vertreibern zuzufügen sei. Das wäre ja tatsächlich Revanche bzw. Revanchismus (und zwar im Sinne von Rache), somit gegen göttliches Gebot schon deshalb verstoßend, weil die Opfer durchaus Schuldlose wären und überdies damit der Gedanke der Kollektivschuld einherginge, die nach sitt-

---

[19] Beschlossen von den deutschen Vertriebenen-Verbänden in Stuttgart am 5. August 1950 mit dem grundlegenden Punkt 1: „Wir Heimatvertriebenen verzichten auf Rache und Vergeltung." Text in „Das Recht auf die Heimat", 2. Aufl., Bonn (BdV), Dezember 1963.

[20] „Neues Deutschland", Berlin (Ost), vom 1. 1. 1964.

[21] Erik Suy in seiner Besprechung des Buches „Die Menschenrechte": Entwicklung, Stand, Zukunft (Wien 1966), in: 18 Österr. Zeitschrift für öff. R. 1968, H. 4, S. 453 f., mit dem abschließenden Satz: „Wie lange noch wird man angebliche Menschenrechte mißbrauchen und sich dann wundern, daß über Revanchismus geredet wird?" Suy sieht den Mißbrauch angeblicher Menschenrechte in der Feststellung von F. Klein in dem erwähnten Werk, daß es einer Vervollkommnung der völkerrechtlichen Ordnung entgegenstünde, wenn man das Vertreibungsverbot verletzen und schon geschehene Verletzungen nachträglich ausdrücklich oder stillschweigend legalisieren wollte.

[22] Hiddo M. Jolles, „Zur Soziologie der Heimatvertriebenen und Flüchtlinge", Köln u. Berlin (Kiepenheuer & Witsch) 1965, mit der Meinung (S. 380), daß die „Wandererideologie" in Deutschland von der politischen Rechten getragen sei. Unter „Wanderer" und „Wandererideologie" versteht dieser niederländische Autor das, was heute mit gleicher Definition „Revanchisten" und „Revanchismus" genannt wird.

licher Ordnung und auch nach christlicher Naturrechtslehre[23] gar nicht denkmöglich ist und daher abgelehnt werden muß. Sofern in der BRD derartige Gedankengänge einer Revanche, gleichgültig, von wem, vertreten würden, verdienten sie Mißbilligung und dann könnte man auch von „Revanchismus" sprechen, so gut wie der Neomilitarismus und Neonationalismus der DDR Revanchismus ist, vor allem in bezug auf das Bemühen, West-Berlin aus dem westlich-demokratischen Ordnungsbereich herauszulösen und in den kommunistischen einzubeziehen[24]. Es läßt sich aber doch wohl feststellen, daß in der BRD revanchistische Gedankengänge kaum je vertreten werden, weit eher ließe sich von einem Substanzverlust des Nationalen sprechen, der nicht zuletzt auf den Amerikanismus zurückgeht[25].

IV. Grenzen und Revanchismus

Daß die in einem Kriege besiegten Staaten und Völker Grenzen, die zu ihrem Nachteil in einem Friedensvertrag gezogen wurden, beseitigen und den früheren Zustand wieder herstellen wollen, ist verständlich, doch muß eben im Interesse einer dauernden Friedenssicherung, die zum Mittelpunkt der Völkerrechtspolitik von heute geworden ist, mehr als früher von der Völkerrechtsgemeinschaft her auf die Einhaltung der Verträge gedrungen werden. Damit soll nicht gesagt werden, daß es nicht Grenzen gibt, die trotz friedensvertraglicher Regelung eine Korrektur erfahren könnten und sollten. Daß z. B. der jugoslawische Staatschef Ende September 1969 anläßlich des italienischen Regierungsbesuches in Kranj/Krainburg zugunsten italienischer Grenzrevisionswünsche die Möglichkeit kleinerer Grenzkorrekturen nicht ausschloß, zeigt, selbst wenn dies nicht absolut ernst gemeint sein sollte, die mögliche Ausgangslage, so wie zweifellos auch Änderungen der Brennergrenze Österreich—Italien weder ungerecht noch unvernünftig wären, obzwar seit der Zustimmung der Südtiroler Volkspartei zum sog. Paket und dem österreichisch-italienischen Vertrag über den Operationskalender[26] dem Selbstbestimmungsrecht der Südtiroler entsprochen sein dürfte und damit Grenzkorrekturen in diesem Teil Europas nur noch im Rahmen einer Diaphanisierung europäischer Grenzen im Wege eines europäischen Föderalismus anzu-

---

23 Zur christlichen Naturrechtslehre im Völkerrecht vgl. Theodor Veiter, Naturrecht und Rechtspositivismus im Völkerrecht der Gegenwart, in „Kirche, Recht und Land", Festschrift für Bischof Adolf *Kindermann*, Königstein/Ts. und München (Ackermann-Gemeinde) 1969; grundlegend das neue Werk von René Marcic, Rechtsphilosophie, Freiburg i. Br. (Rombach) 1969.

24 Gunter Görner, Potsdamer Abkommen und West-Berlin-Frage, in: „14 Jahre Deutsche Außenpolitik", Berlin (Ost) 1969, H. 5, SS. 515 ff., mit weiteren Literaturhinweisen.

25 Was wiederum mit den Ergebnissen der sog. Umerziehung zusammenzuhängen scheint, wie Caspar Schrenck-Notzing in seinem Buch „Charakterwäsche", Stuttgart (Seewald) 1965, zu belegen versucht.

26 Texte in: „Österr. Zeitschrift für Außenpolitik und internationale Beziehungen", Wien, Jg. 1969, SS. 317 ff.

streben sind[27]. Die Korrektur der polnisch-sowjetischen Grenze durch einen Vertrag zwischen den beiden Staaten[28] zeigt, daß es durchaus möglich ist, auch im Zeichen der Erhaltung friedensvertraglich geregelter Grenzen einverständlich Grenzen zu ändern, Souveränitäten übergehen zu lassen.

Alles in allem läßt sich aber feststellen, daß Friedens- und staatsvertragliche Grenzen, jedenfalls in Europa mit seiner relativen Stabilität und auch seiner gelebten Treue zu völkerrechtlichen Normen (vor allem der Norm „pacta sunt servanda"), nicht mit Gewalt oder gewaltähnlichen Methoden geändert werden dürfen und eine solche Änderung nicht angestrebt werden darf, soll nicht das Wort „Revanchismus" ins Spiel gebracht werden. Ausnahmen sind dort gegeben, wo — zwar auch ohne Gewalt, aber doch mit massivem Druck — auf Grund von UN-Generalversammlungsbeschlüssen mit oder ohne Plebiszit dem Selbstbestimmungsrecht von Völkern und Volksgruppen und der Entkolonialisierung entsprochen werden soll. Gibraltar gehört zu diesen Sonderfällen[29]. Daß mit friedlichen Mitteln, auch mit historisch-politischen Argumentationen, für Grenzkorrekturen eingetreten werden kann und darf, ist sowohl völkerrechtlich wie auch ethisch unbedenklich und es gibt dafür ja genug Beispiele (südschleswigdänische Gebietsabtretungsforderungen gegen die Bundesrepublik Deutschland, chinesische Gebietsansprüche gegen die Sowjetunion in Mittel- und Nordostasien), ohne daß es jemandem einfiele, dabei von Revanchismus zu sprechen.

Ist es aber ein Revanchismus und somit etwas offenbar Verwerfliches oder gar völkerrechtlich Unzulässiges, wenn dort, wo noch gar keine Grenzen friedensvertraglich gezogen und Provisorien rein faktischer Art durch nackte Gewalt und Macht herbeigeführt sind, für die Ziehung vernünftiger Grenzen eingetreten wird?

Zur Lösung dieser Frage muß auf die Frage der sog. Effektivität im Völkerrecht eingegangen werden, die vor allem dort sehr strapaziert wird, wo man Unrecht (Delikte nach Völkerrecht) in geltendes Recht ummünzt mit der Begründung, daß dann, wenn ein rechtswidrig herbeigeführter Zustand (Unrecht) nur lange genug gedauert hat, er zu einem rechtmäßigen wird. Die Frage von Ersitzung und Verjährung spielt hier

---

27 Ausdeutung im hier erwähnten Sinne von Theodor Veiter, Südtirol, das Selbstbestimmungsrecht und der europäische Föderalismus, in: Heinz Kloß (Hsg.), Beiträge zu einem System des Selbstbestimmungsrechts, Wien (Braumüller) 1970. — Übrigens steht auch die sowjetische Völkerrechtslehre auf dem Standpunkt des Selbstbestimmungsrechts aller Völker (nicht: nationaler Minderheiten oder Volksgruppen): G. I. Tunkin, Völkerrecht der Gegenwart, Berlin (Staatsverlag der DDR) 1963, SS. 36 ff., mit weiteren Zitaten vieler sowjetischer Völkerrechtler.

28 Abkommen zwischen der Republik Polen und der UdSSR über den Austausch von Abschnitten der beiderseitigen Staatsgebiete vom 15. 2. 1951, abgedruckt mit Karte in WGO, Hamburg, Februar 1959, SS. 97 ff.; zu den Grenzfragen zwischen Polen und der Tschechoslowakei s. WGO, Jg. 1960, SS. 47 ff. (mit Karte).

29 Gibraltar: Geschichte einer Usurpation, Madrid (Servicio Informativo Espanol) 1969, mit Dokumenten; Theodor Veiter, Gibraltar, Anwendungsfall des völkerrechtlichen Vertreibungsverbots, in: A.W.R.-Bulletin", Wien, Jg. 1970, H. 1.

ebenfalls herein[30]. Häufig wird mit dem Begriff der Effektivität im Völkerrecht[31] auch jener der „normativen Kraft des Faktischen" verknüpft, wobei auf G. Jellinek zurückgegriffen wird, der diesen Begriff im Staatsrecht und in der Staatslehre einführte, aber keineswegs im so anders gearteten Bereich des Völkerrechts, und der zudem gründlich mißverstanden worden ist, wenn man meint, die „normative Kraft des Faktischen" heile automatisch jedes Unrecht[32]. Es kann gewiß nicht übersehen werden, daß das Prinzip der Effektivität seine Berechtigung dort hat, wo gegen einen faktischen territorialen Besitzstand, der durch sehr lange Zeiträume hindurch bestanden hat, vom berechtigten Staat oder auch von den nach Völkerrecht in Betracht kommenden Drittstaaten keine konkreten Handlungen gesetzt wurden und immer wieder werden, um diesem Rechtserwerb durch effektiven Besitzstand entgegenzutreten, vielmehr nur formelle Proteste („paper protests") eingelegt wurden. Das hat Charles de Visscher an Hand der Haager Gerichtshofentscheidung im dänisch-norwegischen Ostgrönland-Streit sehr klar nachgewiesen[33]. Etwas anderes ist es aber, wenn überhaupt noch kein Friedensvertrag nach einem Kriege geschlossen wurde wie mit dem Deutschen Reich, das ja völkerrechtlich fortbesteht und wenn die endgültige Grenzziehung erst für die Zukunft vorbehalten worden ist wie im Potsdamer Abkommen[34]. Man kann die Gültigkeit des Potsdamer Abkommens (Potsdamer Beschlüsse vom 2. 8. 1945) und seinen Charakter als den eines völkerrechtlichen Instruments sehr verschieden beurteilen. Wenn man aber, wie dies die sowjetische und die polnische Völkerrechtswissenschaft tut[35], das Potsdamer Abkommen als einen gültigen völkerrechtlichen Vertrag ansieht, der auch für „Deutschland" verbindlich ist, dann muß auch der Abschnitt „Deutschlands Grenzen" gültig sein, in dem es heißt, daß die deutschen Ostgrenzen erst im vorgesehenen deutschen Friedensvertrag festgelegt werden und bis dahin die Gebiete jenseits der Oder-Neiße lediglich unter polnische Verwaltung gestellt sind[36]. (Für den an die Sowjetunion in Verwaltung gegebenen Teil Ostpreußens, also das Gebiet von Königsberg, könnte man aus den Potsdamer Beschlüssen ableiten, daß die vier Mächte dieses Gebiet endgültig der Sowjetunion übertragen wollten).

---

30 Maria Satow, Die Ersitzung in der völkerrechtlichen Theorie und Praxis, in: Internationales Recht und Diplomatie, Jg. 1964, Köln, SS. 72 ff.

31 Charles de Visscher, Les effectivités dans le droit international public, Paris (A. Pedone) 1967; Stichwort „Effektivität" im WB. d. VR., 2. Aufl.

32 So Zuleeg in der in Anm. 14 zit. Arbeit.

33 A.a.O. (s. Anm. 31), S. 109.

34 Inhalt und Vorgeschichte des Potsdamer Abk., bei Fritz Faust, Postdamer Abkommen, 4. Aufl., Frankfurt (Metzner) 1969.

35 Alfons Klawkowski, Die Rechtsgrundlagen der Oder-Neiße-Grenze, in: „Die polnischen Westgebiete", deutschsprachige Ausgabe Poznań (Institut Zachodni/Westinstitut) 1960, SS. 86 ff.

36 Yves Brancion, Die Oder-Neiße-Linie. Eine Kriegsgrenze, Stuttgart (Seewald) 1969 (aus dem Französischen); Fritz Münch, Gleiches Maß für Deutschland, Bonn—Brüssel—New York (Ed. Atlantic Forum) 1969.

Heute wird in der sowjetischen und überhaupt kommunistischen Literatur konsequent die Behauptung vertreten, es sei Revanchismus, wenn in der BRD die endgültige Grenzziehung im Osten von dem künftigen deutschen Friedensvertrag abhängig gemacht und der völkerrechtliche Standpunkt vertreten wird, daß die Gebiete jenseits der Oder-Neiße de jure nach wie vor zu Deutschland gehören. Ja, selbst Vorschläge und Ausarbeitungen, die für den Fall der Umwandlung der gegenwärtigen faktischen Demarkationslinien in endgültige Grenzen als Bedingung einer Zustimmung zu solchem Unrecht eine moderne volksgruppenrechtliche Ordnung fordern, also z. B. Polen die Erlassung und völkerrechtliche Verankerung eines wirksamen Minderheitenschutzes für die noch im Lande verbliebenen wie auch auf Grund des Rechtes auf die angestammte Heimat und der Rückkehr dorthin zurückkehrenden vertriebenen Deutschen (aber auch Tschechen) auferlegen wollen, um ein friedvolles Zusammenleben der Völker und Volksgruppen innerhalb der staatlichen Grenzen zu verwirklichen, stoßen bei den kommunistisch orientierten Presse- und sonstigen Organen auf absoluten Widerspruch [37]. Selbst der, der nur erreichen will, daß Volksgruppen und nationale Minderheiten nicht vertrieben und nicht diskriminiert werden dürfen, wird, sofern er Deutscher ist, als revanchistisch bezeichnet.

Es dürfte sich kaum deutlicher dartun lassen, wie sehr das Wort „Revanchismus" ein politisches Schlagwort ist, dem keine rechtliche, vor allem keine völkerrechtliche Substanz eignet, als wenn schon die Diskussion über die endgültige Grenzziehung gemäß dem Potsdamer Abkommen als Revanchismus bezeichnet wird.

Es ist kaum zu übersehen, daß zu diesen Argumenten, die sowohl von evangelischer Seite (EKD-Denkschrift) [38] wie die von einem wohl als sehr klein, obzwar nicht unbedeutend zu bezeichnenden katholischen Kreis, dem Bensberger Kreis [39] publizierten und teilweise auch lebhaft und leidenschaftlich diskutierten Vorschläge, zwischen dem deutschen und dem polnischen Volk durch eine Vorleistungs-Anerkennung der heutigen Demarkationslinien als endgültigen Staatsgrenzen dauernden Frieden zu schaffen wie auch Versöhnung herbeizuführen deshalb Anlaß gaben, weil diese Anerkennungs-Proponenten naturgemäß als die „guten" Deutschen bezeichnet werden, die anderen aber eben als die Revanchisten. So wertvoll und wichtig ein Eingehen auf den bekannten Friedens- und Versöhnungsappell der polnischen Bischöfe an die

---

[37] „Neue Kommentare", Frankfurt/Main, XIII. Jg., Nr. 1, 1970.

[38] „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn", Denkschrift der Evangelischen Kirche Deutschlands, Hannover 1965; Kritik hieran: „Die völkerrechtlichen Irrtümer der evangelischen Ost-Denkschrift", Bonn (BdV), 2. Aufl. 1967.

[39] Bolko v. Richthofen, Das Memorandum linkskatholischer Deutscher, Köln (VERBAOST) 1969. Text des „Bensberger Memorandums", erschienen unter dem Titel „Ein Memorandum deutscher Katholiken zu den deutsch-polnischen Fragen", Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1968; Theodor Veiter, Das Bensberger Memorandum, in: „Die Furche", Wien, Nr. 13 vom 30. 3. 1968; Oskar Golombek, Das Bensberger Memorandum, 1969. Eine gründliche Kritik enthält auch Fritz Faust, Das Potsdamer Abkommen (s. Anm. 34), wobei er allerdings die Meinung verallgemeinert, als ob *die* deutschen Katholiken das Bensberger Memorandum guthießen, was keineswegs der Fall ist.

deutschen Bischöfe zur Millenniumsfeier war und sosehr er auch eine nicht minder versöhnungsbereite Antwort verlangte, so kann nicht übersehen werden, daß zur Versöhnung zweier Nachbarn, die sich gegenseitig Unrecht zugefügt haben, auch das Bemühen gehört, Unrecht dort gutzumachen, wo es überhaupt gutgemacht werden kann. Solange aber noch keine endgültigen Grenzen vereinbart sind, gehört auch die Grenzregelung zu den Möglichkeiten, Unrecht wenigstens zu mildern[40].

Solange kein Friedensvertrag *mit* — also nicht: über — Deutschland geschlossen ist, wie ihn die Sowjetunion ursprünglich ebenfalls anstrebte, heute aber nicht mehr für wünschenswert ansieht, ist die Grenze Deutschlands nach Osten ungeklärt. Es gibt nur Demarkationslinien, so wie es nur eine polnische *Verwaltung* für die östlich der Oder-Neiße gelegenen Gebiete des ehemaligen Deutschen Reiches gibt. Es kann also kein Revanchismus im Sinne der Bekämpfung von friedensvertraglich geregelten Grenzen sein, wenn die Deutschen, gleichgültig ob die Regierung oder das deutsche Volk bzw. beide, verlangen, daß die friedensvertragliche Grenzziehung so erfolgt, wie es einer gerechten Friedensordnung und auch den Interessen des deutschen Volkes entspricht. Niemand wird sich zwar darüber Illusionen zu machen haben, daß das Deutsche Reich in den Grenzen vom 31. 12. 1937 nicht wieder hergestellt werden wird, daß auch die Grenze gegenüber der Tschechoslowakei nicht mehr jene des Münchner Abkommens sein kann, obwohl dieses völkerrechtlich gültig zustandegekommen ist, es muß aber gemäß dem Potsdamer Abkommen mit „Deutschland" über die endgültige Grenzziehung verhandelt werden. Solange „Deutschland" nicht einer solchen zugestimmt hat, ist es sein gutes Recht, sich auf die Grenzen von 1937 zu berufen. Es kann kein Revanchismus sein, wenn jemand Forderungen ablehnt, die ein anderer an ihn stellt.

V. BRD, DDR und Ostgrenzen

Seitens jener, die die deutschen Demarkationslinien im Osten als endgültige Grenzen im völkerrechtlichen Sinne schon heute ansehen, wird — so bei *Zuleeg* — dahingehend argumentiert, daß die DDR im Görlitzer Vertrag[41] die Oder-Neiße-Linie als endgültige Grenze anerkannt habe und damit jener Staat, der überhaupt eine Grenze mit Polen hat, und daß die BRD diese Grenze gar nichts anginge. Das ist eine Verkennung der völkerrechtlichen Lage Deutschlands. Selbst wenn man die von der DDR und allgemein von der sowjetischen Völkerrechtslehre verfochtene Zweistaaten-Theorie übernimmt, ist die DDR keinesfalls allein Rechtsnachfolger des Deutschen Reiches und besteht „Deutschland" aus zumindest beiden Staaten (BRD und DDR) und somit kann die DDR allein nicht eine Grenze gegen Polen als endgültig an-

---

[40] Alfred Bohmann, Menschen und Grenzen, 3 Bde., Köln (Verlag Wissenschaft und Politik) 1969/70.

[41] 6. Juli 1950. Näheres bei Jens Hacker, Sowjetunion und DDR zum Potsdamer Abkommen, Köln (Verlag Wissenschaft und Politik) 1968.

erkennen, ohne daß dies auch die BRD getan hat. Somit muß die BRD ebenso zustimmen. Bisher ist dies nicht geschehen und der Görlitzer Vertrag bedeutet also keine völkerrechtlich gültige Anerkennung der Oder-Neiße-Linie als einer Staatsgrenze Deutschlands gegenüber Polen.

Wenn also die DDR die Demarkationslinie gemäß dem Potsdamer Abkommen als Staatsgrenze anerkennt, so verpflichtet sie damit nur sich selbst, aber nicht Deutschland und nicht das ehemalige Deutsche Reich.

Eine allfällige Anerkennung der DDR durch die Bundesrepublik Deutschland *und* durch die Völkerrechtsgemeinschaft könnte hierin freilich einen Wandel herbeiführen.

VI. Grenzen und Volksgruppenrecht

Ganz offenbar wird jeder Versuch, der in der Bundesrepublik Deutschland unternommen wird, ohne Veränderung von friedensvertraglichen Grenzen und selbst ohne Veränderung der heutigen Demarkationslinien zu einer grenzüberschreitenden Friedensregelung durch friedliches Zusammenleben der Völker und Volksgruppen innerhalb eines Staats- oder Verwaltungsgebietes zu gelangen, als Revanchismus angesehen. Das ergibt sich aus der zwar in Frankfurt/Main erscheinenden, aber auch in der DDR offiziell zugelassenen kryptokommunistischen Zeitschrift „Neue Kommentare", die Anfang 1970[42] jeden Versuch, ein modernes Nationalitätenrecht in Ostmitteleuropa (und überhaupt in Europa oder auch außerhalb Europa) zu schaffen und vorzubereiten und mit einem System eines europäischen Volksgruppenrechts politische Grenzen weniger trennend und lastend zu machen, als „wiederaufgewärmte revanchistische Politik-Variante" bezeichnet. Es seien die Führer revanchistischer Organisationen — vor allem BdV, CDU/CSU, aber auch „gewisse Kräfte der SPD" —, die mit einem internationalen Minderheitenschutz eine neue Variante der Verfolgung der revanchistischen Zielsetzung in verdeckter Form, verbunden mit scheinbarer Anpassung an die Grundzüge des politischen Wollens der Völker, in Europa Frieden und Sicherheit zu festigen, erkennen ließen. Ein Volksgruppenrecht und Minderheitenschutz, wie er da verfochten werde, diene der Unterminierung der sozialistischen Länder. Volksgruppenrecht diene nur alten revanchistischen Zielen, nämlich einer Rückgängigmachung der Ergebnisse des Zweiten Weltkrieges.

Damit ist von gewiß nicht unkompetenter Seite klargestellt, daß unter Revanchismus auch jede Politik und sogar jede wissenschaftliche Arbeit verstanden wird, die den Minderheiten und Volksgruppen in Ostmitteleuropa Lebens- und Entfaltungsrechte sichern will, weil damit die „Ergebnisse des Zweiten Weltkrieges", d. h. die Vertreibung von Völkern und Volksgruppen, rückgängig gemacht werden könnten, selbst ohne Neuüberdenken der Grenzlinien und weil jede Überhöhung oder Durchscheinendmachung dieser Grenzen und Demarkationslinien schon Revanchismus, d. h. Rache-

---

[42] Siehe Anm. 37.

politik, bedeute. Wer in Deutschland derartige Brücken zwischen den Völkern bauen wolle, betreibe nationalsozialistische Politik.

Damit ist aber auch gesagt, daß unter Revanchismus nicht nur alles verstanden wird, was die Potsdamer Demarkationslinien in Frage stellt, sondern auch alles, was deutscherseits auf die Herstellung einer zwischenvölkischen (interethnischen) Friedensordnung in Ostmitteleuropa abzielt, was dem krassen Souveränitätsdenken widerspricht und was Staatsgrenzen abbaut oder sie doch durchscheinend macht. Es liegt auf der Hand, daß eine derartige Auffassung von Revanchismus nur ein politisches Schlagwort bedeutet, zu dem Zweck erfunden, die Deutschen in der BRD und die Regierung der BRD als Aggressoren und Nationalsozialisten zu diffamieren, gleichgültig, was sie tun, wobei die Stoßrichtung naturgemäß gegen die Vertriebenen gerichtet ist, solange sich diese ihrer angestammten, alten Heimat auch nur im geringsten noch erinnern und erinnern wollen. Denn selbstredend wird im kommunistischen Jargon auch der Gebrauch des Wortes „Heimat“ in diesem Zusammenhang schon als Revanchismus und Nationalsozialismus denunziert. Welch merkwürdige Gedankengänge in diesem Zusammenhang auch in die Bundesrepublik eingeschleust werden, zeigt das Stichwort „Heimat“ des „Sprachdienst“, Lüneburg[43], wo es heißt: „Der Blick auf die Heimat ist . . . rückwärts gewandt. Politisch bedeutet das eine Neigung zum Konservativen, wenn nicht gar Reaktionären . . . Heimat ist ein Ersatz für die verlorengegangene echte Beziehung zur Umwelt.“ „Verbunden mit dem Rassenwahn führte diese Ideologie geraden Weges in den Nationalismus, zur Blut-und-Boden-Mystik und ihren furchtbaren Folgen.“

Zusammenfassend kann der Völkerrechtler daher feststellen, daß das Schlagwort „Revanchismus“ und „revanchistisch“ eine Erfindung des kommunistischen Jargons für alles und alle ist, die in der Bundesrepublik Deutschland die Demarkationslinien des Potsdamer Abkommens nicht als endgültige, völkerrechtliche Grenzen anerkennen, die die DDR nicht als Staat und ihre Grenzen nicht als die eines selbständigen und souveränen Staates anerkennen, die einer Zweiteilung Deutschlands widerstreben und die für Ostmitteleuropa eine interethnische Friedensordnung mit einem minderheitenrechtlichen Mindeststandard an Menschenrechten nach heutiger völkerrechtlicher Entwicklung[44] und damit ein modernes Volksgruppenrecht naturrechtlichen Gepräges fordern, daß diesen Schlagworten aber kein wie immer gearteter völkerrechtlicher Ge-

---

[43] Herausgegeben von der Gesellschaft für Deutsche Sprache, Lüneburg (Heliand), 7. Jg., H. 7, Juli 1963.

[44] R. Maurach — W. Rosenthal (Hsg.), Fragen des mitteleuropäischen Minderheitenrechts, Herrenalb (Horst Erdmann) 1967; R. Monaco, Minorités nationales et protection internationale des droits de l'homme, in: Festschrift für René *Cassin*, Bd. I. Paris (A. Pedone) 1969, SS. 175 ff.; Guy Héraud, La discrimination ethnique et linguistique en Europe, in: „Las constantes de Europa“, Barcelona (Instituto de Ciencias Sociales) 1969, SS. 581 ff. — Die kommunistische Völkerrechtslehre wendet sich gegen einen internationalen Volksgruppenschutz vor allem aus der Souveränitätslehre (domaine réservé nach Art. 2, § 7 der UNO-Charta) heraus, doch übersieht sie dabei die Entwicklung der Menschenrechte und ihrer überstaatlichen Sicherung. Vgl. Felix Ermacora, Human Rights and Domestic Jurisdiction, Leyden, Rec. des Cours (Ac. d. dr. intern.), vol. II, 1968, SS. 377 ff.

halt innewohnt. Im Gegenteil, wer das Wort „Revanchismus“ im Zusammenhang der Beziehungen des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn in den Mund nimmt — es wird ausschließlich in diesem Zusammenhang gebraucht —, ob in Ost oder West, verläßt den Boden des Völkerrechts, aber auch juristisch gesichertes Gelände schlechthin, und begibt sich in die Phantomwelt von Mythen, deren Gefährlichkeit für eine dauerhafte Friedensordnung freilich nicht überschätzt werden kann.

Rudolf Grulich

Der Weg zur mazedonischen Literatursprache

Die Verleihung des Nobelpreises für Literatur 1961, der mit Ivo Andrić zum ersten Male einem Jugoslawen zuerkannt wurde, und die seitdem anwachsende Zahl von Übersetzungen aus dem Serbokroatischen, schien zu einer Neuentdeckung der jugoslawischen Literatur zu führen. Aber die jüngste der jugoslawischen Literaturen, die mazedonische, ist bei uns noch völlig unbekannt. Während wir selbstverständlich wissen, daß Räto-Romanisch die vierte Staatssprache der Schweiz ist, so wissen doch nur wenige, daß seit dem Zweiten Weltkrieg die Mazedonier als viertes Staatsvolk Jugolawiens anerkannt sind und Mazedonisch die offizielle Amtssprache der jugoslawischen Volksrepublik Mazedonien ist.

Selbst Kenner Jugoslawiens, wie der Herausgeber des Bandes „Jugoslawien erzählt“[1], Alfred von Butlar Moscon, dem wir eine Reihe von Übersetzungen aus dem Slowenischen und Serbokroatischen zu verdanken haben, schreibt in der Einleitung dazu auf Seite 7: „Die Länder der Südslawen, der Serben, Kroaten und Slowenen . . .“ und erwähnt die Mazedonier mit keinem Wort. Auch in die Auswahl seiner Erzählungen ist kein Mazedonier aufgenommen. Desgleichen enthält auch die in Ost-Berlin veröffentlichte Sammlung jugoslawischer Partisanendichtung „Du schwarze Erde“[2] sowie eine französische Anthologie jugoslawischer Prosa[3] keine mazedonischen Autoren.

Immerhin finden wir in der Buchreihe „Geistige Begegnung“ in dem Jugoslawien gewidmeten Band[4] eine Kurzgeschichte von Živko Čingo, „Ein Orden für Argil“, die der ganzen Auswahl den Namen gab. Zwei weitere mazedonische Namen tauchen in den „Jugoslawischen Erzählern“ des Leipziger Verlages Dietrich auf[5]: Hier begegnen wir Slavko Janevski und Blaže Koneski mit ihren Erzählungen „An einem Nachmittag“ und „Liebe“.

Zwei italienische Anthologien nahmen mazedonische Lyriker auf: Die „Poesia jugoslava contemporanea“ (Padova 1959) enthält Gedichte von Aco Šopov und Slavko Janevski, während der Band „Nuova Poesia Jugoslava“ (Parma 1969) den Mazedoniern die Seiten 361—439 widmet. Endlich brachte auch die internationale

---

1 „Jugoslawien erzählt“. 16 Erzählungen. Ausgewählt und eingeleitet von Alfred von Butlar Moscon, 1964, Fischer-Bücherei 602.

2 Jun-Broda „Du schwarze Erde“. Lieder jugoslawischer Partisanen. Berlin 1958.

3 „Anthologie de la Prose Yougoslave Contempaaine“, Paris 1959.

4 „Ein Orden für Argil“. Jugoslawien in Erzählungen seiner besten zeitgenössischen Autoren. Auswahl und Redaktion Milo Dor. Herrenalb 1965.

5 „Jugoslawische Erzähler“. Ausgewählt und herausgegeben von M. Jänichen. Leipzig 1966.

Zeitschrift des jugoslawischen Schriftstellerverbandes, „The Bridge", in der Nummer 2/1966 in englischer und französischer Sprache ein kurzes Panorama mazedonischer Lyrik.

Was hat es nun mit diesem Mazedonischen auf sich, das die jüngste *slawische* Literatursprache ist, die führende Köpfe Jugoslawiens und den Streit zwischen Sofia und Belgrad nicht verstummen läßt?

Im Kampf mit Türken, Griechen, Bulgaren und Serben war es bis zum Zweiten Weltkrieg unterdrückt, bis endlich auf der ersten Sitzung des ASNOM (Antifaschistischer Rat zur nationalen Befreiung Mazedoniens) im Kloster Prohor Pčinjski am 2. August 1944 eine Resolution gefaßt wurde über „die Notwendigkeit, die mazedonische Sprache als Amtssprache in einem mazedonischen Staat einzuführen".

Dabei reichen die Bemühungen um sprachliche Eigenständigkeit bis in jene Zeit, da sich auch die Serben und Bulgaren erst vom Kirchenslawischen als Literatursprache lösten. Bereits 1764 hatte der Mönch Danilo in seinem Lexikon tetraglosson neben dem Griechischen, Albanischen und Vlachischen auch den Dialekt von Bitola wiedergegeben. Im 19. Jahrhundert waren außer den in Budapest und Saloniki gedruckten mazedonischen Heiligenlegenden und Erbauungsbüchern des Mönchslehrers Krčovski und des Igumens Kiril Pejčinović über ein Dutzend mazedonischer Schulbücher entstanden, sehr zum Verdruß des griechischen Patriarchates in Konstantinopel. Grigor Prličev, der für sein griechisch geschriebenes Poem „O Armatolos" 1860 in Athen den Titel eines „Zweiten Homer" (defteros Omeros) erhielt, ließ damals alle Ehren in Athen, um sich ganz seiner slawischen Muttersprache zu verschreiben, allerdings noch mit dem Plan einer panslawischen Sprachschöpfung.

Kosta P. Misirkov schließlich erhebt in seinen grundlegenden Ausführungen („Über mazedonische Angelegenheiten", Sofia 1903) den zentral-mazedonischen Dialekt zur Schriftsprache.

Als die Türken 1912/13 das Land verlassen mußten, wurde es dreigeteilt in Serbien, Bulgarien und Griechenland, wie es bis heute blieb, von den bulgarischen Besetzungen der Weltkriege abgesehen. Doch in dieser Dreiteilung war selbst der Name Mazedonien getilgt. Griechenland siedelte ganze Bevölkerungsteile um, und Serben und Bulgaren terrorisierten in einem Maße, daß der Roman „Über dem Osten Nacht" von Erik Maria Ritter von Kühnelt-Leddihn[6] glaubwürdig erscheinen muß. So fanden weite Teile der Bevölkerung zur KP. Ein Kommunist war es auch, der als einziger Jugoslawe zwischen den Weltkriegen einen mazedonischen Gedichtband veröffentlichte und damit bahnbrechend für die Entwicklung der mazedonischen Lyrik wurde: Kosta Racin mit seinem Band „Beli Mugri"[7].

Wie sein Dichterkollege Kole Nedelkowski (1912—1941), der seine mazedonischen Gedichte in Sofia verlegte, kam auch Racin im Kriege um.

---

[6] E. M. Ritter von Kühnelt-Leddihn, „Über dem Osten Nacht". Salzburg—Leipzig 1966.
[7] Kosta Racin, Beli Mugri. Zagreb (Samobor) 1939. Neuaufgelegt: Skopje 1963 und Beograd 1963.

Dann folgte nach langen und erbitterten Partisanenkämpfen die bereits erwähnte Sitzung in Prohor Pčinski. Nach der Eroberung Skopjes wurde eine Kommission gebildet, die eine einheitliche Rechtschreibung erarbeitete und das Alphabet der serbischen Ćirilica den mazedonischen Lauten anpaßte. Es umfaßt 31 Zeichen, von denen g' und k' zwei den serbokroatischen dj und ć ähnliche Laute wiedergeben. Für dz wurde aus dem Altslawischen das Zeichen s genommen.

Die erste mazedonische Grammatik erschien 1947[8], eine ausführlichere in zwei Teilen 1952 und 1954[9]. Blaže Koneski vertrat als erster das Fach Makedonische Sprache auf der Universität in Skopje und gab auch mit K. Tošev ein kurze Rechtschreibung heraus[10]. Die bisher einzige mazedonische Grammatik in einer westlichen Sprache stammt von H. G. Lunt[11]. Ein größeres mazedonisches Wörterbuch erschien in drei Teilen 1961—1966 in Skopje.

Während die Grammatiker noch arbeiteten, hatte die junge neue Literatur bereits alle genera litteraria aufzuweisen. Als erste traten Dichter auf den Plan, die sich an dem reichen Schatz des Volksliedes und den großen Vorbildern des 19. Jahrhunderts orientieren konnten. Noch im Kriege erschienen 1944 die „Pesni" von Aco Šopov[12]. Es folgten Slavko Janevski mit „Krvava Niza" (Skopje) 1945 und im selben Jahr auch Koneski mit dem Poem „Mostot", um so die heute bereits lange Reihe von Dichtern anzuführen, die außer den genannten andere große Namen wie M. Matevski, die beiden Todorovski, Ivanovski, Andreevski und andere enthält.

Der makedonische Prosaerstling trat 1947 an die Öffentlichkeit: ein Band mit Erzählungen von Jovan Baškovski. Bei kurzen Erzählungen und Novellen blieb es ein Jahrfünft, ehe 1952 Slavko Janevski den ersten mazedonischen Roman erscheinen ließ, „Das Dorf hinter den sieben Eschen", dem vom selben Autor bald „Die zwei Marien", „Der Nachtwandler" sowie „Schmerz und Wut" folgten[13].

Andere bedeutende Prosaisten sind Popov, Guleski, Drakul, Abadiev, Časule, Solev, Georgievski und viele andere.

Lebendig und bedeutend wird die mazedonische Leistung erst, wenn wir die kleine Zahl der Sprecher ins Auge fassen. Die letzte Volkszählung ergab 1,046 Millionen Mazedonier im Bereiche Jugoslawiens, und nur hier ist Mazedonisch als Sprache anerkannt[14]. 1,001 Millionen lebten in der Republik Makedonien, der Rest in Serbien. Außerdem dient Mazedonisch noch den etwa 300 000 Türken und Albanern in dieser

---

8 Von Krum Kepeski.

9 Blaže Koneski, Gramatika na makedonski literaturen jazik. Del I, Skopje 1952; Del II. Skopje 1954.

10 B. Koneski und K. Tošev, Makedonski pravopis so pravopisen recnik. Skopje 1950.

11 H. G. Lunt, Grammar of the Macedonian Literary Language. Skopje 1952.

12 A. Šopov, „Pesni". Neu aufgelegt Skopje 1946 und 1963.

13 S. Janevski, Selo zad sedumte jaseni. Skopje 1952. 2. Fassung 1965. Dve Marii. Skopje 1956. Mesečar. Skopje 1959.

14 Svjetski Almanah. 1967. Zagreb 1967, Seite 224.

Teilrepublik als Amtssprache, aber nicht in den Schulen, die die Türken und Albaner in ihrer Muttersprache haben.

Berücksichtigt man diese geringe Zahl von einer Million, bedenkt man die verhältnismäßig hohe Zahl von Analphabeten und zieht man die ländliche Struktur und das Völkergemisch in Betracht, dann kann man erst die Leistung dieses Volkes würdigen. Seit 1945 setzte auch eine rege Übersetzungstätigkeit ein, an der alle Namen der jungen Literatur Anteil haben, zum Teil mit sehr gutem Erfolg. Die Übersetzung Njegoš' und Heines durch Blaže Koneski, des „Cid" und „Faust" durch Aco Šopov sind hier besonders zu erwähnen. Die acht Theater Makedoniens brachten nicht nur einheimische Autoren (Jljoski, Krleža, Nušić), sondern auch schon Shakespeare, Moliére, Gorki, Tenessee Williams und Eugen O'Neill und andere in ihrem Repertoire; desgleichen umfaßt die Oper in Skopje alle berühmten Namen.

Auch das Zeitungswesen baute sich auf. Neben zwei makedonischen Tageszeitungen (Nova Makedonija; Večer, beide in Skopje), Illustrierten und Fachzeitschriften, traten auch literarische Revuen hervor, besonders „Nov den" (bis 1950), „Sovremenost", „Mlada literatura", „Kulturen Život", „Literaturen zbor", „Razgledi", „Razvitak" und „Stremež" (alle in Skopje, die beiden letzten in Bitolj und Prilep).

In dieses Schaffen tönen immer wieder Angriffe aus Sofia, die das Makedonische nur als bulgarischen Dialekt gelten lassen. Gewiß ist es durch seine typologische Struktur, vor allem den postponierenden Artikel, sehr dem Bulgarischen verwandt, aber die Mazedonier betonen ihre Eigenart. Das bewies nicht zuletzt der Kampf gegen die bulgarische Besetzung 1941—1944. Auch im übrigen Jugoslawien wächst durch viele Veröffentlichungen die Kenntnis der mazedonischen Literatur, die in vielen Übersetzungen, bei Lyrik auch im Original oder in zwei- und dreisprachigen Ausgaben, bei Slowenen und Serbokroaten verbreitet wird [15].

---

[15] Vgl. dazu die Anthologien:
Savremena Makedonska proza, u izboru i prevodu dr. a. Haralampija Polenakoviča. Beograd 1951.
Safet Burina, Antologija Makedonske Poezije. Sarajevo 1954.
Makedonska Umjetnička poezija i proza. Izbor izvršio i preveo Safet Burina. Sarajevo 1955.
A. Spasov, M. Djurčinov, D. Solev, Antologija Savremene Makedonske Poezije i Proze. Beograd 1961.
P. Kepeski, Suvremena Makedonska Novela. Zagreb 1964.
A. Spasov, Savramena Makedonska Poezija. Beograd 1967 (zweisprachige mazedonisch-serbische Ausgabe).
Makedonske povesti. Prevedel Franc Jeza. Ljubljana 1947.
Makedonska Poezija, uredil Fran Petrè. Ljubljana 1948.
A. Spasov, Sodobna Makedonske Poezija. Ljubljana 1963.

Josef Thiel

Der Friedenswillen des Chinesischen Volkes (1)

Der Krieg scheint ein Lebenselement der Völker zu sein, soweit wir in die Geschichte auch zurückgehen, immer wird von Krieg und gewaltsamen Eroberungen berichtet, die Waffen gehören zu den ältesten Zeugnissen menschlicher Kultur. Auch heute besteht Kriegsgefahr, doch bemühen sich starke Kräfte, den Krieg zu verhindern, sogar endgültig aus der Geschichte der Menschheit zu bannen. Dabei liebt es Presse und Rundfunk, bestimmte Krisenherde als mögliche Ursache eines dritten Weltkrieges aufzuweisen, wobei Rot-China immer an erster Stelle steht; es wird als größte Gefahr für den Weltfrieden bezeichnet. Sogar das böse Schlagwort von der „gelben Gefahr" taucht wieder auf, wobei man geflissentlich übersieht, daß diese Lüge gerade in der Zeit entstand, als die imperialistischen Westmächte über das wehrlose China herfielen. Das erinnert sehr stark an die Parabel von Wolf und Schaf. Natürlich hatte das Schaf das Wasser getrübt, wenn es auch unterhalb des Wolfes aus dem Bache trank. Schuld hat immer der Schwächere, wenn er vom Stärkeren gefressen wird.

Ich will hier versuchen, dieses Vorurteil oder besser diese Verleumdung des Chinesischen Volkes auszuräumen, zuerst aus der Geschichte, später dann für das gegenwärtige China. Das chinesische Volk ist über zweitausend Jahre das friedliebenste Volk gewesen, nachdem es die eigene kriegerische Frühzeit überwunden hatte.
Nicht daß es in den letzten zwei Jahrtausenden keinen Krieg in China gegeben hätte, nur zu oft war das chinesische Volk in die Verteidigung gedrängt, die es manchmal durch Angriff beseitigen mußte. Aber Eroberungskriege aus eigener Initiative sind selten, denn der herrschende Konfuzianismus verabscheute den Krieg. Grundsätzlich versuchten die chinesischen Staatsmänner zuerst alle friedlichen Mittel, denn ihre Weisheit hatte erkannt, daß selbst ein hoher (verschleierter) Tribut immer noch billiger komme als ein Krieg, vom Blutverlust und der Zerstörung sittlicher wie kultureller Werte ganz zu schweigen.

Das ist keine zufällige Entwicklung, sondern die Frucht einer jahrhundertelangen Erziehung des Volkes. Das erste Jahrtausend chinesischer Geschichte, die Zeit des Feudalreiches und Rittertums, ist genau so blutig wie die der großen Nationen, doch wurde diese kämpferische Einstellung philosophisch überwunden. Es ist vor allem Konfuzius, dem größten Sohne des chinesischen Volkes zu danken, der hineingeboren in eine wirre, friedlose Zeit, mit seinen schwachen Kräften versuchte, eine echte sittliche Friedensordnung aufzubauen. Das ist ihm auch gelungen, wenn auch erst Jahrhunderte nach seinem Tode mit Hilfe seiner Schule wie der gesamten geistigen Bewe-

gung, die er eingeleitet hat. Galten vorher die ritterlichen Tugenden fast allein, so kehrte sich das in der Folgezeit um, so daß der Soldat an die unterste Stelle der sozialen Stufenleiter gestellt wurde, nicht immer zum Heile des chinesischen Volkes. Aus dem Adligen wurde der Edle (chün-tzu bedeutet nun beides), aus dem Ritter wurde der Gelehrte, aus dem Offizier der Offizial, der leitende Beamte.

Es lassen sich für diese Entwicklung hauptsächlich drei Gründe anführen. Der erste Grund für diese Friedensliebe der Chinesen liegt darin, daß sie ein Bauernvolk gewesen und geblieben sind, über dreitausend Jahre lang. Das Bürgertum entwickelte sich spät, kam erst in den letzten tausend Jahren zu größerer Bedeutung. Selbst die höheren Beamten waren Grundherren, blieben dem Landvolk stets verbunden. Der Bauer aber ist kriegsfeindlich, der Krieg hindert ihn an seiner Arbeit, vernichtet die Frucht seiner Arbeit. Denn Kriege werden immer auf Kosten des Volkes, vorab des Bauern geführt. Der Soldat war ziemlich verachtet, wie das weitverbreitete Sprichwort besagt: Aus gutem Eisen macht man keinen Nagel, aus einem guten Sohn keinen Soldaten. Bis in die neueste Zeit (die Rote Armee ausgenommen!) war es schwer, Räuber und Soldaten zu unterscheiden. So wird man in der gesamten schönen Literatur kaum ein Preislied des Krieges finden, häufig aber die Klage des Kriegers im fremden Land, seine Sehnsucht nach der Heimat.

Ein weiterer Grund liegt in dem ausgesprochenen Sinn des Chinesen für Maß und Ordnung, seine Abneigung gegen jedes Übermaß. Das ist seit Urzeit im Volkstum grundgelegt, ohne Zweifel auch ein Produkt von Land und Klima. Seit Jahrtausenden muß der Bauer Jahr für Jahr die extreme Wetterlage fürchten, sengende Hitze wie die Überschwemmungen des Monsumregens, die alles unter sich begraben. Daher das uralte Ideal des Chinesen, stets die Mitte (chung) zu treffen und zu halten. Er fürchtet das Erreichen des Höhepunktes (auch im Leben), da es von da ab nur noch abwärts gehen kann. Der Chinese wird darum zuerst versuchen, einen Streit mit Vernunft zu lösen, die Umstehenden, vorab die Bekannten und Freunde, sind verpflichtet, beschwichtigend und ratend einzugreifen. Gewalt ist die letzte Lösung, dann kann er freilich bis zum Letzten, bis zum eigenen Untergang gehen. Aus dieser Einstellung heraus mußte der Chinese den Krieg als extremste Lösung eines Konfliktes wie als härteste Gewalt verabscheuen und meiden.

Ein dritter Grund liegt in der jahrtausendealten Erziehung des Volkes. Schon vor mehr als zweitausend Jahren haben die Philosophen, mit wenigen Ausnahmen, den Krieg verworfen und den Frieden zu verwirklichen versucht. Ihre Argumente besitzen noch heut überzeugende Kraft. Alle drei geistigen Kräfte, die über Jahrtausende das Leben bestimmten, Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus, waren kriegsfeindlich eingestellt, suchten mit allen Mitteln den Frieden zu erhalten. Seit dieser Zeit wurde der Ruhm des Wen (der Kulturgüter) höher geachtet als der des Wu (Kriegsruhm). Die kriegsliebenden Kaiser (die Wu-ti) sind viel seltener als die andern.

Wir werden die Lehre der Philosophen über den Krieg genauer behandeln, vorher müssen wir aber den dunklen Hintergrund aufzeigen, aus dem heraus sie argumen-

tiert haben, die Zeit des dauernden Kampfes zur Zeit des Feudalreiches. Es wird zugleich zeigen, daß Friedensliebe dem Chinesen nicht angeboren ist, sondern eine Frucht seiner Kultur und Erziehung.

I. Die kriegerische Zeit des Feudalreiches der Chou-Dynastie

Die politisch wie kulturell reichste Zeit der chinesischen Geschichte ist die Zeit der Chou-Dynastie (etwa 1050—249 v. Chr.), in der China zu dem wurde, was es danach zwei Jahrtausende blieb: ein Beamtenstaat mit einem absoluten Kaiser an der Spitze. Dieses neue Reich hatte Ch'in Shih-huang-ti 221 v. Chr. errichtet, doch war es ein weiter Weg bis dahin.

Die Chinesen teilen diese Zeit nach äußeren Kriterien ein, die aber innerlich nicht begründet sind. Sie reden von West-Chou (bis 842 v. Chr.) in der die Hauptstadt im Wei-Tal lag, südlich des Huang-ho-Knies, und von Ost-Chou (841—222), da die Hauptstadt vor den Barbaren nach Osten verlegt werden mußte, an den Westrand der großen Ebene, etwa dort, wo der Huang-ho in die Ebene eintritt. Sie reden dann noch von der „Frühling-Herbst-Zeit" nach den Annalen (ch'un-ch'iu) des Staates Lu, der Heimat des Konfuzius; es wäre die Zeit von 722—481 v. Chr. Konfuzius hatte diese Annalen benutzt, um an ihrer Hand seine eigenen Staatsideen darzulegen. Der letzte Teil der Chou-Dynastie wird die „Zeit der Kampfstaaten" (chan-kuo) genannt, weil in diesen 250 Jahren die mächtigsten Feudalstaaten um die Vorherrschaft kämpften. Sie endete mit dem Sieg des Weststaates Ch'in.
Ich teile diese 800 Jahre etwas schematisch in vier Perioden ein:

1. Die Zeit der Königsherrschaft (etwa 1050—850)
2. Die Zeit der Fürstenherrschaft (etwa 850—650)
3. Die Zeit der Adelsherrschaft (etwa 650—450)
4. Die Zeit der großen Philosophen (etwa 450—250)

In diesen vier Stufen wanderte die tatsächliche Macht des Staates vom König zu den Fürsten, dann zum Adel, zuletzt zu den Philosophen und Gelehrten, die dann in der Folgezeit die Beamten stellten, die das Reich aktiv regierten. Der Kaiser war allzuoft nur die theoretische Spitze des Reiches, ohne selbst wirkungsvoll in die Regierung eingreifen zu können. Dazu war der Staatsapparat nach dem Ende der Chou-Zeit so perfekt eingespielt, daß er selbst die Barbaren, die lange Zeit China beherrschten, vollständig in den Bann zog, somit über zweitausend Jahre (bis 1911) funktionierte.

1. Die Zeit der Königsherrschaft (etwa 1050—850 v. Chr.)

Am Ende des zweiten Jahrtausends v. Chr. überrannte Wu-wang, der König des Chou-Volkes, die Metropole des Yin-Volkes (Shang), errichtete ein Feudalreich, für

die damalige Zeit die einzig mögliche Form, ein Reich von solcher Ausdehnung wirklich zu beherrschen. Es war, verglichen mit dem heutigen chinesischen Reich, noch klein, hatte etwa die Ausdehnung von drei heutigen Provinzen, umfaßte Mittel-Shensi, die Nordhälften von Honan und Shantung wie die Südhälften von Shansi und Hopeh. Sie hatten schon vorher die Shang-Kultur übernommen, die sie bewahrten und im Laufe ihrer Geschichte weiterführten und zur chinesischen Kultur vollendeten. Ihre Stärke lag auf militärischem wie politischem Gebiete, ihre Macht basierte auf dem Kriegswagen, den sie von der iranischen Kultur übernommen hatten. Sie schätzten die ritterlichen Tugenden hoch, vor allem Treue und Gefolgschaft. Sie waren aber noch keine Reiter, das Reiten übernahmen sie sehr spät (vom Westen!), in der Mitte des vierten Jahrhunderts v. Chr.

Das Chou-Volk besaß eine gute soziale wie staatliche Begabung, sie bauten ein Feudalreich auf mit religiösem Untergrund. Der König war religiöses wie staatliches Haupt des Reiches (sakraler König), er war vom Himmel (als Hochgott gedacht) eingesetzt, nur ihm verantwortlich. Das war keine leere Theorie, denn nach der Glaubensüberzeugung der Zeit strafte der Himmel jedes Vergehen des Königs mit Mißerfolg und allgemeinem Unglück. Dazu war der König dem Heil des Volkes wesentlich verpflichtet. Eine seltsame Parallele zum deutschen Mittelalter! Auch damals setzte das Volk alle Hoffnung unmittelbar auf den Kaiser, nicht auf die Fürsten, es fühlte sich reichsunmittelbar dem Kaiser unterstellt, nur er konnte das Heil des Volkes sichern.

Der König beherrschte anfangs auch tatsächlich das Reich, auf der persönlichen Treue der Fürsten fußend. Er behielt für sich nur ein Feudalland, verteilte das Reich an Einzelfürsten, an die Stammesfürsten der Hilfsvölker, zumeist aber an die eigenen Brüder und Verwandte. Diese Feudalstaaten waren der Theorie nach nicht erblich, sondern sollten stets an die Tüchtigsten vergabt werden. Tatsächlich setzte sich aber die Erbfolge durch, was bald zur Schwächung der Königsmacht führen sollte. Man hielt noch insofern daran fest, daß stets der tüchtigste Sohn als Nachfolger eingesetzt werden sollte, dazu in jedem Fall die Bestätigung wie rituelle Einsetzung durch den König notwendig war. Gerade durch die Unsicherheit der Nachfolge entstanden in den Staaten viele innere Unruhen, die zu Kriegen mit den Nachbarstaaten führten, die den Sohn ihrer Schwester oder Tochter zum Thronfolger wünschten. Die Verheiratung der eigenen Töchter war damals ein wichtiger Faktor gegenseitigen Bündnisses.

Die Fürsten waren dem König allein verpflichtet, nicht dem Adel. Freilich galten zwischen ihnen die Bande des Blutes, vor allem die ungeschriebenen Gesetze ritterlicher Ehre und Treue. Die Bindung zwischen König und Fürsten (wie überhaupt zwischen den einzelnen Ständen) beruhte auf dem Vertrauen des Königs wie der Treue der Fürsten (hsin-chung), die durch überlieferte Sitten und Gebräuche (die Li!) geregelt waren. Der adlige Mensch von damals hätte sich durch Gesetze beleidigt gefühlt (auch die Konfuzianer waren noch lange Gegner der Gesetze), er folgte

seinem Gewissen wie den Forderungen seiner Ehre. Der Ritter wußte, was er zu tun habe, ebenso was er niemals tun würde. Darin lag eine Schwäche dieses Feudalreiches, war aber kaum zu vermeiden bei den damaligen recht einfachen Verhältnissen. Von daher verstehen wir auch Konfuzius, der unermüdlich die rechte Gesinnung forderte, aus der rechten Erkenntnis in die Notwendigkeiten des Feudalreiches. Diese ritterliche Einstellung hat sich über die Jahrtausende erhalten, ist sogar noch bei Mao Tzu-tung wirksam. Denn auch er betont stark die Überzeugung seines Volkes, besonders der führenden Funktionäre; durch die Kulturrevolution wollte er diesen Gesinnungswandel erzwingen, die Überzeugung ist ihm wichtiger als der Parteiapparat.

Dabei sind noch zwei Dinge wichtig. Nicht Könige und Fürsten sind die eigentlichen Träger des Mandates, sondern die jeweiligen Familien. Das Wohl der Familie, vorab der Ahnen, geht vor dem Wohl des einzelnen. Somit haben aber alle, es ist meist der Hochadel, in wichtigen Angelegenheiten mitzuentscheiden. Dazu zählten auch die Eheschließung wie die Erbfolge. Das wurde in der Folgezeit Ursache vieler Unruhen und Kriege, zum andern liegt darin gerade die Festigkeit der Gesellschaft wie des Staates in China. Das ganze Volk stand unter dem gleichen Gesetz, die unterste Stufe des Staates war nicht der einzelne, sondern die Großfamilie. Wenige Kapitalverbrechen ausgenommen, regelte die Familie die Angelegenheiten ihrer Glieder selbst, von überlieferten Sitten fest geregelt. Sie konnte sogar den Tod verhängen, meist als befohlenen Selbstmord. Auch zwischen den Familien wurde das meiste nach erprobter Sitte geregelt, die als ungeschriebenes Gesetz angenommen war.

Die zweite Eigenart dieses Feudalsystems bestand darin, daß der Feudalstaat wiederum in Sublehnen verteilt wurde, meist an die eigenen Verwandte. Darin lag ein ernstes Dilemma, das gerade in der dritten Periode deutlich wurde. Die Stärke des Feudalstaates lag in den starken Adelsgeschlechtern, der starke Adel wurde aber leicht der Macht des Fürsten gefährlich; nur ein hochstehender Fürst, der das Vertrauen des Adels verdiente, konnte diese Gefahr bannen. Dafür garantiert aber das Erbsystem nicht. Das war das Problem, mit dem Konfuzius konfrontiert wurde, das er zu lösen versuchte. Nur aus dieser geschichtlichen Situation heraus ist seine Lehre zu verstehen, von hierher entwickelte sich auch die spätere Geschichte des Reiches. Wie der König, so war auch der Fürst dem Wohle des Volkes verpflichtet. Das Verhältnis des Chou-Adels zum Yin-Volk muß ziemlich friedlich gewesen sein, schon weil beide voneinander abhängig waren, die Übermacht des Adels nicht so groß war. Es ist wissenschaftlich gesichert, daß es im alten China keine Sklavenwirtschaft gegeben hat, obwohl die marxistische Theorie es fordert. Die kommunistischen Theoretiker tun sich überhaupt sehr schwer, die Geschichtsdynamik des Karl Marx in China wiederzufinden; sie ist auf Europa zugeschnitten.

Die Königsgewalt verlor rasch an Macht. Es gibt viele Gründe dafür. Das Königsgebiet (seine Hausmacht) war ziemlich klein, von kleinen Feudalstaaten umgeben,

bestand keine Möglichkeit, sie zu vergrößern, somit war der König wirtschaftlich sehr schwach. Anfangs war in kluger Einsicht Loyang zur Hauptstadt erkoren worden, dort hätte der König oberhalb der großen Ebene gewohnt, hätte leicht seine Hausmacht erweitern können. Die Wahl der Hauptstadt war in China immer wichtig, so liegt Peking heute in der Nähe der gefährdeten Nordgrenze. Damals waren wohl Erwägungen der Pietät maßgebend, im fernen Westen zu bleiben, nahe den Gräbern der hochverehrten Ahnen.

Ferner waren die Entfernungen zu groß, von der Hauptstadt zu den Oststaaten waren es etwa 500 km, für den Wagen ein Reiseweg von etwa zwanzig Tagen. Es entsprach etwa einer Romreise der Kaiser im Mittelalter. Dazu kommt, daß das Klima in China nur im Frühling und Herbst weite Reisen (wie auch Kriege!) erlaubt. Ehe der König in einen Konflikt eingreifen konnte, war vielleicht schon ein halbes Jahr vergangen, unterdessen hatten die Fürsten den Fall in eigener Autorität erledigt. Diese Schwierigkeit ist bei dem größeren China trotz moderner Verkehrsmittel geblieben, die Randgebiete gehen oft ihre eigenen Wege; während der Kulturrevolution wurden oft Kanton und Szuchuan genannt. Wir dürfen nie vergessen, China ist genauso groß wie ganz Europa.

Dazu kam, daß einige Feudalstaaten in günstiger wirtschaftlicher und politischer Lage waren, sie übertrafen bald die Macht des Königs um ein Vielfaches. Der militärische Stoß des Chou-Heeres ging in einem schmalen Keil nach Osten, wo er sich vor dem Shantung-Gebirge teilte. Dort entstanden zwei starke Feudalstaaten, Ch'i und Lu. Letzteres verlor später seine politische Macht, wurde aber zum Kulturträger der Chou-Zeit. Fast alle großen Philosophen sind dort oder in seiner Nähe geboren. Im Norden wurde Chin mächtig, im Süden entstand der gefährliche Fremdstaat Ch'u, der anfangs nicht zum Chou-Reich gehörte. Er entstand gerade durch die Schuld des Königshauses, denn hätte es sich, wie geplant, in Lo-i niedergelassen, wäre wohl an Stelle von Ch'u eine starke königliche Hausmacht entstanden. Die starken Feudalfürsten waren auf die Dauer nicht geneigt, einem schwachen König zu gehorchen, dazu war die ideelle Bindung zu schwach. Sie machten sich selbständig (zweite Periode), führten zugleich ständig Machtkämpfe miteinander. Der Friede war dahin.

Doch herrschte in den ersten zwei Jahrhunderten des Chou-Reiches (eigentlich noch in der zweiten Periode, denn die Kämpfe dauerten oft nur einen Tag, d. h. eine Schlacht) ein relativer Friedensordo, politisch wie sozial. Das hatte ein sprunghaftes Anwachsen der Bevölkerung zur Folge, was damals nur zu begrüßen war, denn das Land war leer. Damit war ein wirtschaftlicher Aufschwung verbunden, der wiederum zur raschen kulturellen Entwicklung führte. Diese Zeit war wirklich so etwas wie ein goldenes Zeitalter. Damals gab es noch fruchtbaren Boden in Überfluß, erst gegen Ende der Chou-Zeit machte sich Überbevölkerung wie Bodenknappheit bemerkbar, die damals noch durch Kultivierung des Unlandes aufgefangen werden konnte. Hier haben wir die Hauptursache der kommenden sozialen Unruhen. Lange Friedenszeiten brachten rasche Vermehrung der Bevölkerung, die dann notwendig wieder zu sozialen

Mißständen führte. Ohne die lange Friedenszeit auf der Höhe der Mandschu-Dynastie wäre der Kommunismus in China undenkbar. Damals wurden einige Staaten reich und mächtig dadurch, so daß die Königsmacht zerbrach, China immer mehr vom Kampf der Staaten erfüllt wurde.

2. Die Zeit der Fürstenherrschaft (etwa 850—650 v. Chr.)

Szu-ma Ch'ien, der erste und größte Geschichtsschreiber Chinas, der sein berühmtes Shih-chi um 100 v. Chr. schrieb, beginnt die genaue Chronologie der chinesischen Geschichte mit dem Jahre 841 v. Chr. Er zeigt damit ein feines geschichtliches Verständnis, denn erst damals war die Kultur soweit entwickelt, daß eine genaue Chronologie möglich war. Der König ist entmachtet, er wird nur noch als religiöses Oberhaupt respektiert mit einigen Ehrenrechten. Sonst herrschen die Feudalfürsten wie souveräne Herren. Szu-ma Ch'ien führt für diese Zeit 12 Feudalstaaten auf, wovon aber die meisten nur im Bund mit andern in die Reichspolitik eingreifen konnten. Es ist die Zeit des Hochfeudalismus, die Heldenzeit der chinesischen Geschichte, mit der homerischen Zeit Griechenlands verwandt. Es gibt freilich kein Heldengedicht darüber, wohl einige Geschichtswerke (z. B. das Tso-chuan und Kuo-yü), worin die Heldentaten anekdotenhaft beschrieben werden. Eine gewisse Leidenschaft und Begeisterung klingt in diesen Berichten mit.

Der Feudalstaat ist nach der Feudalordnung des Reiches gegliedert, das Land ist an Adlige, meist nachgeborene Söhne der Fürstenfamilie in Sublehnen vergabt. Damit setzt aber der gleiche Zersetzungsprozeß wie im Gesamtreich ein, denn manche dieser Adligen wurden mächtiger als ihr Fürst. Entscheidend war ihre landwirtschaftliche Stärke mit ihren Hintersassen, genauer: je mehr Pferde sie züchten und Kriegswagen sie besetzen konnten, umso mächtiger waren sie. Ihrem Fürsten waren sie in Treue verbunden, der seinerseits ihnen mit Vertrauen entgegenkommen mußte. Doch die Zeit war voller Händel und Intrigen, weniger aus Bosheit als aus Spaß an der Sache, um sich die Langeweile zu vertreiben. Der Adel hatte schließlich nur zwei standesgemäße Beschäftigungen, Jagd und Kampf, wobei das Letztere bei weitem wichtiger war. Der Kampf war Beweis der eigenen Tüchtigkeit (Tugend!), zugleich Übung für den Ernstfall, also ein Manöver mit scharfen Waffen. Es waren aber mehr Fehden als Kriege, denn der Kampf wurde an einem Tage, in einer Schlacht zwischen einigen hundert Kriegswagen entschieden. Der Kampf war ritterlich, wie die vielen Anekdoten zeigen, der Bauer wurde geschont, die Schlacht fand im Unland statt. Der Feudalstaat hielt sich dadurch stark und gesund, es war keine Zeit für Schwächlinge. Der Fürst selbst sollte in ritterlicher Tugend voranstehen. Sonst erhielt er seine Macht, indem er mit Kunst und Leidenschaft das Gleichgewicht der Adelsfraktionen zu erhalten suchte. Es war ein aufregendes Spiel mit Einsatz des Lebens, viele Adlige, selbst Fürsten zahlten mit dem Leben. Ehre war alles, sie zu verlieren war

schlimmer als der Tod. Das höfische Leben war durch die Li geprägt, durch gegenseitige Ehrenbezeugungen geregelt, jeder Verstoß dagegen konnte zu blutigen Auseinandersetzungen führen. Doch fehlte noch die spätere Steifheit und Konvention, es herrschte Freiheit, auch im sexuellen Leben; die Frau war dem Helden gegenüber nicht spröde. Konfuzius hat noch diesen ritterlichen Geist besessen, doch seine Schule hat diese Zeit gründlich mißverstanden und mißdeutet. Leider ist die Sinologie vielfach ihren Deutungen gefolgt, hat darum ein falsches Bild der Zeit entworfen.
Die Tragik jener Zeit lag darin, daß eine glückliche Zeit sich nicht künstlich konservieren läßt, sondern sich nach den Gesetzen der Geschichte weiter entwickeln muß, dabei leicht ins Gegenteil umschlägt. Das zeigte sich in der dritten Periode, um dann in der vierten zu blutigen Vernichtungskriegen zu entarten.

3. *Die Zeit der Adelsherrschaft (etwa 650—450 v. Chr.)*

Der Adel entmachtete weitgehend die Fürsten, beherrschte mit ihrer Gefolgschaft den Feudalstaat. Gab es in einem Staate mehrere starke Adelsfraktionen, so verbanden sie sich miteinander und gegeneinander in stetem Kampf und Wechselspiel, bis eine Gruppe als Sieger hervorging, oder sie alle gemeinsam untergingen. Es war eine Zeit schwerer Unruhen voll Mord und Schandtat. Mitten in diese Zeit wird Konfuzius geboren, aus ihr ist er zu verstehen, denn er faßte den kühnen Entschluß, mit eigenen Kräften diese Unruhen zu überwinden, die alte königliche Friedensordnung wieder herzustellen.

Tüchtigkeit ist nicht vererbbar. Der wachsende Luxus verweichlichte die Fürstensöhne, die oft sehr jung auf den Thron kamen. Nur zu leicht wurden sie zum Spielball mächtiger Adliger, die ihnen jeden Luxus erlaubten, nur nicht die Ausübung der eigenen Macht. Gerade die starken Staaten, wo eben ein kriegstüchtiger Adel herrschte, wurden von inneren Unruhen erschüttert. Chin, der mächtigste Feudalstaat dieser Zeit, zerfiel dabei in drei Staaten, die geteilt noch entscheidend in die letzten Kämpfe um die Vormacht eingreifen konnten.
Die Kämpfe zogen immer mehr das Volk in Mitleidenschaft, der Bauer wurde zum Kriegsdienst herangezogen. Mancher tüchtige Jüngling trat freiwillig in die Gefolgschaft des Fürsten ein, damals der einzige Weg, sozial aufzusteigen. Zumeist dürften aber die Fremdvölker, die noch mitten zwischen den Altstaaten wohnten, das Militär gestellt haben. Das Volk konnte die politische Not anfangs noch durch wichtige Neuerungen auffangen. Das Eisen kommt in Gebrauch, vor allem für die Werkzeuge der Landwirtschaft. Der Pflug wird eingeführt, ebenso die Düngung. Die Staaten beginnen bewußte Bevölkerungspolitik, um ihre wirtschaftliche wie militärische Macht zu stärken. Die überlieferten Texte berichten jetzt häufig von der Gründung umwallter Landstädte. In dieser Zeit beginnt man auch die Äcker durch Deiche zu schützen, man geht gegen die Sümpfe der großen Ebene vor.

Doch verschlechtern sich die Zeiten rasch. Der Adel reibt sich in ständigen Kämpfen auf, viele Geschlechter verarmen, kleine Staaten werden von den großen annektiert. Die Staaten führen Steuern ein, die der Bauer als ungerecht empfindet. Berechtigung und Höhe der Steuern wird bald ein wichtiges Thema der Philosophen werden. Die Fronarbeit für Wall- und Luxusbauten wächst ständig an, das Volk trägt die Last steigender Zivilisation. Soziale Spannungen entstehen, vor allem in den Reihen des Rittertums. Auch die Lage der Frauen verschlechtert sich. An den Fürstenhöfen wird der Harem eingeführt, Scharen von Tänzerinnen treten auf.

Das ist der Hintergrund für das Leben und die Leistung des Konfuzius. Als Sohn eines armen Adligen hätte er nach Neigung und Tradition eine ritterliche Laufbahn eingeschlagen, wohl in einer der Adelsfraktionen seines Heimatstaates Lu. Dieser arme Ritter faßt nun den kühnen Entschluß, das Reich zu retten, die Autorität des Königs wieder herzustellen, somit den Frieden zu sichern. Denn so würden die Fürsten nicht mehr wagen, miteinander Krieg zu führen, der Adel wäre den Fürsten in Treue ergeben, das gesamte Leben durch die Li wohl geregelt, die alte edle Art wiedergewonnen. Konfuzius erscheint damit als ein mutiger Mann, der aber ein aussichtloses Unternehmen beginnt. Er selbst ist auch daran gescheitert, mit seiner Schule hat er es erreicht, freilich nicht ganz nach seinen Ideen.
Noch eine zweite Großtat ist ihm zu verdanken. Er sammelte die alten Texte, vor allem die Lieder, um an ihrer Hand seine Ideen zu entwickeln. Die Kunst des Lesens und Schreibens holte er von den Fürstenhöfen ins Volk, wird so der Schöpfer der allgemeinen Schulbildung, somit des künftigen Beamtenstaates. Konfuzius wollte eine Renaissance, schuf aber wider Willen etwas ganz Neues, wurde so zum größten Revolutionär Ostasiens. Wie ein Tritt eine ganze Lawine auslösen kann, so hat seine Tat die große geistige Bewegung zu Ende der Chou-Zeit ausgelöst, auch seine erbitterten Gegner sind ohne ihn nicht denkbar.

Ziel seines Strebens war der Frieden, er zählt zu den größten Friedensstiftern der Weltgeschichte. Der Friede wird von nun an zum großen Thema aller Schulen, obwohl sie oft entgegengesetzte Wege einschlugen. Vorerst mußte aber das chinesische Volk durch die blutigste Epoche seiner Geschichte schreiten, durch die Zeit der „Kämpfenden Staaten“. Konfuzius hatte aber die Wege gewiesen und die Mittel bereitgestellt, den Krieg zu überwinden und den Frieden zu bereiten.

4. Die Herrschaft der Philosophen (etwa 450—250 v. Chr.)

Konfuzius hat einen neuen Stand geschaffen, den Stand der Gelehrten. Wider Willen hat er auch verschiedene Schulen geschaffen, denn nicht alle waren der gleichen Meinung wie er. Unter den Gelehrten treten einige geniale Männer besonders hervor, die das Geistesleben Chinas bereicherten. Nie wieder hat China eine solche hohe Zahl hervorragender Philosophen besessen. Zum Glück erkannten die

führenden Schichten allmählich, daß es in der alten Weise nicht weitergehen konnte, sie nahmen die Hilfe der Gelehrten an, die gleich Konfuzius Wanderlehrer waren. Sie zogen von Staat zu Staat, um an den Fürstenhöfen ihre Ideen zu verbreiten, mit Hilfe eines mächtigen Staates das gesamte Reich wieder zu einen und vor dem Untergang zu retten. Denn es setzte sich die Überzeugung durch, daß nur ein einheitliches Reich mit starker Spitze den Frieden wirklich sichern konnte. Die wenigen Staaten, die bei den steten Kriegen übrig geblieben waren, suchten nach einer neuen Staatsordnung, um dadurch so stark zu werden, daß sie die übrigen Staaten überwinden und das Reich in eigener Hand vereinigen konnten.

Drei Schulen waren es, die brauchbare Lösungen dafür anboten, die Konfuzianer, die Schüler des Mo Ti und die Legalisten (Staatslehrer). Die Taoisten hatten sich damals noch nicht als Schule formiert, die Logiker (Sophisten) befaßten sich kaum mit dem Staat. Sonst waren keine nennenswerten Schulrichtungen vorhanden. Allen Schulen war gemeinsam der Versuch, die Not der Zeit zu überwinden und eine sichere Friedensordnung aufzubauen. Sie alle wollten den Krieg verbannen, denn seine bösen Folgen waren zu offenbar geworden, die ritterlichen Ideale waren verblaßt.

Die Kriegsführung hatte sich gründlich gewandelt. Der Kriegswagen war bedeutungslos geworden, die Reiterei, in dieser Zeit vom Westen übernommen, hatte noch keine große Bedeutung erlangt. Der Ritter war damit brotlos geworden. Der größte Teil ging im Landadel oder in der Beamtenschaft auf, ein geringer Teil zog als fahrende Ritter durch die Lande, bereit, jedem Fürsten zu dienen, der ihn ehrenvoll behandelte und für seinen Lebensunterhalt sorgte. Heldentaten und Schandtaten lagen für sie eng nebeneinander. Zu vergessen ist aber auch nicht, daß viele Philosophen aus diesem Ritterstand kamen.

Das Volksheer war zum entscheidenden Faktor geworden. Es dürfte zuerst im südlichen Ch'u-Staat aufgestellt worden sein, denn er war sehr volksreich, hatte die geringste feudale Tradition. Zur Vollkommenheit wurde aber das Volksheer im westlichen Ch'in-Staat entwickelt, der dann auch die übrigen Staaten überrannte und den absoluten Beamtenstaat errichtete (221 v. Chr.). Die Heere zählten nach Zehntausenden, die Kriege dauerten monatelang und wurden hart und grausam geführt. Gefangene wurden nicht gemacht, die Geschichtswerke berichten vom Niedermetzeln von Hundertausenden. Die Zahlen sind übertrieben, doch bleibt an Schrecken genug übrig. Ganze Landstriche müssen entvölkert worden sein, denn es war ein Krieg der verbrannten Erde. Das Volk wurde nicht geschont, Getreide und Vieh geraubt, selbst Bäume niedergeschlagen. Das Elend des Volkes in den betroffenen Gebieten wurde untragbar, eine Lösung mußte gefunden werden.

Das war die Aufgabe der Philosophen. Sie vertraten verschiedene Meinungen, auf Tradition und Vernunft gestützt. Es war viel Lust am Disputieren dabei, denn der chinesische Geist war mündig geworden, doch stand dahinter der ernste Wille, das Reich und den Frieden zu retten. Hören wir ihre Darlegungen und Argumente.

II. *Die Lehre der Philosophen wider den Krieg*

1. *Die Legalisten (fa-chia)*

Die Schulen sind, mit Ausnahme der Legalisten, grundsätzlich Gegner des Angriffskrieges wie des Militärs, das nur zu leicht zum Kriege führt. Wir wollen darum die Legalisten vorausnehmen, obwohl sie zeitlich am Ende stehen. Mehrere Werke sind uns von dieser Schule überliefert, deren Echtheit aber mit Recht stark bezweifelt wird. Nur das Werk Han Fei-tzu ist (teilweise) sicher echt. Allen Legalisten gemeinsam ist die starke Betonung des Staates, dem sich alles andere zu unterwerfen hat. Der Nutzen des Staates, dessen Exponent der Fürst ist, wird zum obersten Prinzip, der jede Tat rechtfertigt. Das Volk hatte der Macht des Staates zu dienen, es hatte nur noch zwei Aufgaben: Ackerbau und Kriegsdienst. Der Handel wurde als arbeitsloses Einkommen abgelehnt, das Handwerk wurde auf die staatswichtigen Dinge eingeschränkt. Doch wurden die alten sittlichen Bindungen an Fürst und Staat als utopisch abgelehnt, man spekulierte bewußt auf den Eigennutz der Menschen, regierte mit barbarisch strengen Gesetzen. Lohn und Strafe waren die Mittel, das Volk zu regieren. Die Macht des Staates lag im Militär, dem darum die größte Sorge galt. Nicht daß sie unbedingt den Krieg wollten, lieber war ihnen ein Sieg ohne Kampf. Aber wenn viele zum Kriege rüsten, wie läßt er sich da vermeiden?

Ohne Zweifel waren die Legalisten die modernsten Denker der damaligen Zeit, sie setzten sich auch zuerst durch. Sie lehnten bewußt die Tradition als veraltet ab, bauten nur auf den gesunden Menschenverstand, so wie sie es verstanden. Sie wollten den Gesetzes- und Beamtenstaat, wofür die Zeit dank des Werkes des Konfuzius reif geworden war. Wir würden sie heute als Realpolitiker bezeichnen, ihre Texte scheinen so modern, als hätte man sie erst in jüngster Zeit geschrieben. Erschreckend ist die brutale Offenheit ihrer Forderungen und ihre Verachtung jeder Menschlichkeit. Der Staat wird bei ihnen zu einem Raubtier, das Volk verschlingend.

Der bedeutendste Legalist ist Han Fei-tzu. Er versuchte in Ch'in sein Glück zu machen, wurde dort in Intrigen verstrickt, und zum Selbstmord gezwungen (230 v. Chr.). Doch gerade Ch'in errang in Befolgung seiner Lehre den Sieg über alle andern Staaten. Han Fei-tzu ist ein klarer Kopf, der mit scharfen Argumenten die andern Schulen zu widerlegen suchte, besonders die Konfuzianer in die Enge trieb. Es fehlte ihm aber jedes Verständnis und Mitleid für das Volk, er urteilt allein von der Staatsraison her, will einen absoluten Polizei- und Beamtenstaat aufbauen. Für das Volk läßt er nur Ackerbau und Militärdienst zu.

Wir wollen hier nur einige Texte bringen, die charakteristisch sind für seine Ansicht. Im Kp. 46, die sechs Gegensätze (liu-fan) schreibt er: „Die Regierungsweise kluger Männer ist so: Die Vorschriften und Verbote (d. h. die Gesetze) werden wohl durchdacht und klar ausgedrückt, damit ist die Verwaltung (des Staates) in Ordnung.

Lohn und Strafen werden genau festgelegt und streng durchgeführt; dann achtet das Volk darauf. Ist die Verwaltung wohl geordnet, so wird der Staat reich, somit auch das Militär stark. Damit ist die Hegemonie (über die Staaten) erreicht." Er fordert darum den erfahrenen, im Amte bewährten Beamten. Belohnung und Bestrafung werden unparteiisch, aber genau durchgeführt. „Wer sich körperlich anstrengt (Bauer) oder sein Leben einsetzt (Soldat), der erlangt Würde und Pfründe." Die Strafen müssen hart sein, denn sie sollen abschrecken. Der Mensch ist böse, er tut soviel Böses als er ungestraft kann. Nur auf die Eigenliebe des Volkes, das nur auf Gewinn aus ist, kann der Staat eine vernünftige Staatsordnung bauen. Das setzt zugleich eine strenge Polizeiaufsicht voraus mit Sippenhaftung, die Familien hatten sich gegenseitig zu bespitzeln. Doch stammen diese Gesetze schon von Shang Yang, der mit eiserner Disziplin die Macht von Ch'in begründet hatte.

Im Kp. 50, die berühmten Lehrsysteme (hsien-hsüeh) sucht er die anderen Schulen zu widerlegen, legt aber auch seine Ansicht dar:

„Die Einsicht des Volkes (in Staatsregierung) ist so unbrauchbar wie die eines Säuglings. Wenn der Herrscher eifrig den Ackerbau fördert, um die Volksproduktion zu erhöhen, so gilt er als hart. Wenn er strenge Strafgesetze erläßt, um Verbrechen zu verhindern, gilt er als grausam. Wenn er Steuern einzieht und Abgaben in Getreide fordert, um in Hungerjahren helfen und das Heer unterhalten zu können, gilt er als habgierig. Wenn er die Pflichten des einzelnen dem Staate gegenüber festsetzt und dabei unparteiisch entscheidet, um Streit und Gewalttat zu unterbinden, die Schuldigen in den Kerker wirft, so gilt er als überstreng. In diesen vier Tatsachen beruht aber Frieden und Ordnung des Staates, das Volk begreift es aber nicht, freut sich nicht darüber. Darum sucht man kluge und erfahrene Männer, weil die Einsicht des Volkes zur Ordnung des Staates nichts taugt."

Han Fei-tzu sucht Frieden und Ordnung des Staates mit Gewalt zu erzwingen, mit harter Autorität und strengen Strafgesetzen durchzusetzen. Das Volk hält er für unmündig, sucht es in Unfreiheit zu halten. Das ist nicht der Raum, in dem Geist und Kultur gedeihen können.

Dennoch hatten die Legalisten zu Ende der Chou-Zeit großen Einfluß auf die Fürsten, denn sie versprachen das, was die Fürsten wünschten. In Ch'in wurde es auch verwirklicht, hat damit auf die kommende Zeit weitergewirkt. Nur wurden die Gesetze immer mehr gemildert, die sittlichen Postulate und Erziehungsgrundsätze des Konfuzius allgemein verbindlich eingeführt. Wenn man aber diese Sätze des Han Fei-tzu liest, so erscheinen sie fast als Visionen des modernen Rot-China. Nicht daß es das Ziel der Kommunisten wäre, aber die Tatsachen, worauf das System beruht, bringen fast zwangsläufig diesen Staat hervor. Doch berufen sie sich nicht auf Han Fei-tzu, dazu hat er einen viel zu schlechten Namen in der Geistesgeschichte Chinas, er gilt auch als Verteidiger des feudalen Ausbeuterstaates. Doch irrte sich auch Konfuzius und seine Schule, wenn sie die Gesetze verwarfen, ein fortgeschrittenes Staatswesen kann darauf nicht verzichten.

2. *Konfuzius und seine Schule*

Konfuzius war der erste, der mit geistigen und sittlichen Mitteln den Krieg zu beseitigen suchte und den alten heiligen Friedensordo der Könige wieder herstellen wollte. Wird die königliche Autorität wieder allgemein anerkannt, so wären die steten Kriege der Fürsten gegeneinander unterbunden. Seine Schule (ju-chia) führte diese Gedanken weiter, wurde nicht nur Gegner des Krieges, sondern auch des Militärs. Konfuzius dagegen, als Sohn eines Ritters, stand noch ganz in der ritterlichen Tradition, übte noch mit seinen Schülern die ritterlichen Künste, vor allem Bogenschießen und Wagenlenken. Tzu Lu, einer seiner besten Schüler, fiel ehrenvoll im Kampfe. Eigentlich sollte es keinen Krieg geben, denn der Einfluß des sittlich vollkommenen Menschen wirkt friedensstiftend auf die Umgebung, des wahren König auf das ganze Reich. Unter einem heilig-weisen König gibt es keinen Krieg, es sei denn, einen unverbesserlichen Fürsten zu bestrafen. Das waren seine zwei Bedingungen eines gerechten Krieges: Er durfte nur vom König angeordnet werden, er mußte zur Bestrafung eines verbrecherischen Fürsten dienen. Eroberungskriege lagen nicht in seinem Gesichtsfeld, an Angriff der Barbarenvölker scheint er nicht gedacht zu haben, oder er zählte sie einfach zu den Straffeldzügen.

Aus den überlieferten Aphorismen (den Gesprächen, lun-yü) sind nicht viele Texte wider den Krieg überliefert. Konfuzius hält für die rechte Regierung eines Staates drei Dinge für notwendig (VI B, 7): Erstens genügend Nahrung, zweitens die Militärmacht, drittens das Vertrauen des Volkes zum Fürsten. Auf die Militärmacht könne man am ehesten verzichten, nie aber auf das Vertrauen des Volkes.

Konfuzius fordert (VII A, 29 und 30) zuerst die rechte Erziehung des Volkes, ehe man es in den Krieg führe. Er fürchtet die sittliche Verwilderung des Volkes durch den Krieg. Darum verlangt er auch eine gerechte Kriegsführung, nur zwischen den Kriegern, nach den ritterlichen Gesetzen der Zeit. Ungerechten Angriffskrieg verwirft er gänzlich (VIII B, 1). Als zwei seiner Schüler an einen solchen teilnehmen wollten, hält er sie zurück; ein Adelsgeschlecht habe nicht das Recht, ein anderes anzugreifen. Als er einmal in Wei war (VIII A, 1), fragte ihn Fürst Ling nach der Kriegskunst, denn er wollte seinen Nachbarstaat angreifen. Konfuzius antwortete, er kennne sich nur in den Li aus, und reiste ab.

Sein ganzes Streben ist auf sittliche und kulturelle Werte gerichtet, der Krieg zählt nicht zu ihnen. Ziel seiner Lehre ist der edle Mensch, der die Güter des Friedens liebt und pflegt, der sich selbst und seine Umgebung, wenn möglich auch den Staat, nach der Überlieferung der heilig-weisen Männer der Vorzeit zu vollenden sucht. Die Fürsten seiner Zeit hatten freilich andere Ziele, sie wollten ihren Staat militärisch stark machen, um die Nachbarstaaten zu unterwerfen, wenigstens das eigene Gebiet zu vergrößern. Die Lehre des Konfuzius war dazu nicht tauglich. Doch der Meister verriet seine Ideale nicht, lieber verzichtete er auf ein Amt im Staate, zog sich in die Heimat zurück. Dort belehrte er seine Schüler in der wahren, gerech-

ten friedlichen Staatskunst, damit sie erreichen könnten, was ihm zu erreichen mißgönnt war. Durch seine Schule hat er das auch erreicht, wenn auch erst Jahrhunderte nach seinem Tode.

Konfuzius hat das seltene Glück gehabt, viele tüchtige Schüler zu haben, ohne Zweifel die Wirkung seiner Persönlichkeit. Zwei Schüler ragen hervor, die mächtig auf die Geisteshaltung zu Ende der Chou-Zeit eingewirkt haben: Menzius (Meng-tzu) und Hsün-tzu. Kein Schüler hat die Gedanken des Meisters besser erfaßt und klarer wiedergegeben als Menzius. Er war ein enger Landsmann des Konfuzius, lebte einige Generationen nach ihm (372—289 v. Chr.). Er hat die Lehre weiterentwickelt, breiter dargelegt, gegen Gegner verteidigt. Er vertritt echte Gesinnungethik; wenn man etwas als böse erkannt hat, muß man es sofort lassen, nicht des Gewinnes wegen zögern. Der Edle muß auch bereit sein, für seine Überzeugung das Leben zu opfern. Er ist der letzte der ritterlichen Philosophen, stammte er doch aus der königlichen Familie der Chou.

Menzius ist der große Anwalt des Volkes, sein Wohl geht vor dem Wohl des Fürsten wie der äußeren Güter des Staates (I B, 10 und 11, 13—15). Wie Konfuzius fordert er erst die Erziehung des Volkes, ehe man es in den Krieg führt (VI B, 8). Sehr scharf verwirft er den Angriffskrieg (IV A, 14). Einen solchen Krieg führen, bedeute, dem Erdboden Menschenfleisch zu fressen geben (wir sagen: den Boden mit Blut düngen). Dieses Verbrechen ist so groß, daß es nicht einmal durch den Tod zu sühnen sei. Er fordert darum, die härtesten Strafen auf die guten Krieger zu verhängen (d. h. die Angreifer), die nächst-harten auf diejenigen, die einen Fürstenbund schließen (um anzugreifen). Auch die Kriegswissenschaftler zählt er zu den Verbrechern (VII B, 4). Er weiß wohl, daß viele Politiker zu Krieg und Gewalt raten (VI B, 9): „Heutzutage sagen die Staatsdiener zu ihren Fürsten: Ich kann euch Landgewinn verschaffen und eure Speicher füllen (somit wirtschaftlich und militärisch stark machen). Was heute ein guter Vasall heißt, das nannte man früher Volksräuber (Gewaltverbrecher). Einen Fürsten, der nicht den rechten Weg verfolgt und nicht nach Sittlichkeit strebt, noch wirtschaftlich stärken zu wollen, das bedeutet einen (Tyrannen) Chieh stärken."

Doch läßt er wie Konfuzius den Straffeldzug gelten (VII B, 2), nur muß er vom König befohlen sein. Darum sei in den Annalen von Lu kein einziger gerechter Krieg verzeichnet, denn Fürsten dürften nicht gegeneinander (aus eigener Initiative) Krieg führen. Ein hartes Urteil, denn in diesen Annalen werden fast jährlich Kriege verzeichnet. Menzius ist ein großer Optimist, er wird darin nur noch von den Taoisten übertroffen. Er hält den Menschen von Natur aus für gut, glaubt fest an den Sieg des Guten. Hier geht er ohne Zweifel zu weit, die harten geschichtlichen Tatsachen sprechen eine andere Sprache. Er meint, der gute Mensch habe keinen Feind auf Erden (VII B, 3). Leider entspricht das nicht der Wahrheit. „Wenn ein Volk sittlich gut erzogen ist, kann es mit Holzstöcken gegen ein scharf bewaffnetes Heer angehen und siegen." (I A, 5). Geschichtlich läßt sich das nicht beweisen. Eher

kommt er der Wahrheit nahe mit dem Spruch: „Ein Volk mit Gewalt unterwerfen zu wollen, das ist wie auf Bäumen Fische fangen wollen.“ Ein geistig-sittlich starkes Volk wird sich auf die Dauer immer stärker erweisen als alle rohe Gewalt.

An diesen Sieg des Guten hielt das chinesische Volk bis in die neueste Zeit fest, von der eigenen Geschichte belehrt. Oft wurde China von fremden Eroberern überfallen, aber es dauerte nicht lange, da waren die Sieger selber Verfechter des Friedens und der Ordnung oder sie mußten weichen. Der Friedenswille des chinesischen Volkes hat sich immer als stärker erwiesen, die Lehre des Konfuzius hat sich letztlich immer noch als wahr und wirksam erwiesen.

3. Mo Ti und seine Schule

Der schärfste Gegner des Krieges in der chinesischen Geistesgeschichte ist Mo Ti, eine der seltsamsten Erscheinungen der damaligen geistig reichen Zeit. Seine Lebensdaten sind ziemlich unsicher. Er lebte etwa zwei Generationen nach Konfuzius, aber vor Menzius, der ihn wiederholt angreift. Er stammte wohl aus Lu, der Heimat der beiden vorgenannten Philosophen. Aufgewachsen ist er in konfuzianischer Schule, es gab damals keine andere Schulrichtung. Er trennte sich aber von ihr, gründete eine eigene Schule, die zur stärksten Konkurrentin der Ju-chia wurde. Er war der große Verteidiger des Volkes, war darum Gegner der Adelskultur, verwarf die Li, allen Luxus im Ahnenkult und bei Hofe, besonders Tanz und Musik. Er forderte einfaches Leben wie in grauer Vorzeit, ehe sich die feudalen Lebensformen entwickelt hatten. Am alten Himmelsglauben hielt er fest, nur für die Opfer läßt er einen gewissen Luxus zu. Sein einziges Motiv scheint Nutzen und Vorteil zu sein, denn er argumentiert immer wieder: das ist nützlich und das nützt nichts. Doch vielleicht ist das nur ein argumentum ad hominem, denn er versucht seine Gegner mit Gründen der Vernunft zu schlagen. Nicht zufällig entwickelte sich in seiner Schule die Logik als Wissenschaft.

Sein Werk ist schlecht überliefert, denn seine Schule verschwand nach der Chou-Zeit, die Konfuzianer, seine erbitterten Gegner, hatten kein Interesse, sein Werk zu überliefern. Die Taoisten retteten es, denn er war ihr Bundesgenosse im Kampf gegen die Konfuzianer. Dazu standen sie ihm nahe, denn auch sie verwarfen allen Luxus, forderten einfaches Leben. Das heute vorliegende Werk dürfte relativ jung sein, wohl am Ende der Chou-Zeit zusammengestellt, denn es zeigt eine fortgeschrittene Form der Darstellung. Es ist nach Art des Katechismus in Frage und Antwort unterteilt. Die Hauptkapitel 8—39, wovon einige verloren sind, behandeln die elf Grundthesen des Mo Ti, meist in dreifacher Ausführung: Darlegung der These, Beweis aus der Vernunft, Beweis aus der Tradition. Er verwirft in drei Kapiteln ausdrücklich den Angriffskrieg, kommt aber auch in den andern Kapiteln öfters auf den Krieg zu

sprechen. Seine Ausführungen sind so originell und aktuell, so daß es sich lohnt, näher auf seine Thesen einzugehen.

Im Kp. 14, über die allgemeine Liebe (Chien-ai A), wendet er sich gegen den Egoismus, nach seiner Ansicht Ursache allen Übels. Er verlangt eine allgemeine Liebe ohne Unterscheidung, über die Bande der Verwandtschaft hinaus. Er schreibt darin:

„Wenn man untersucht, woher Unordnung (in der Gesellschaft) entsteht, so findet man, daß sie aus dem Fehlen der „allgemeinen Liebe" entsteht. Wenn Vasallen und Söhne sich nicht ehrfürchtig (gehorsam) gegen Fürsten und Väter verhalten, so nennt man das Unordnung (Aufruhr). Der Sohn liebt nur sich selbst, nicht den Vater, er sucht nur sich selbst zu nützen. (Das wird in gleicher Weise weitergeführt auf Vasall—Fürst.) Der Dieb liebt die eigene Familie, nicht die fremde. Darum bestiehlt er die fremde Familie, um der eigenen zu nutzen. (Ebenso handeln die Adligen.) Die Fürsten lieben nur ihren Staat, nicht den fremden. Darum greifen sie den fremden Staat an, um den eigenen zu mehren. Sie alle haben keine allgemeine Liebe. Wenn man den fremden Staat wie den eigenen ansähe, wie würde man ihn dann angreifen? Darum sagt Meister Mo Ti: Man muß die Menschen zur allgemeinen Liebe hinführen!"

Ähnlich ist die Ausführung im Kp. 15 über die allgemeine Liebe B: „Meister Mo Ti sagt: Was hält der sittlich gute Mensch für seine Pflicht? Sicherlich den Nutzen des Reiches (des Volkes) zu mehren, Schaden zu beseitigen. Was ist Nutzen, was ist Schaden? Wenn die Staaten gegeneinander Angriffskriege führen, die Familien sich gegenseitig berauben, die Menschen einander bestehlen, Fürsten und Vasallen zueinander nicht gnädig und treu, Väter und Söhne zueinander nicht gütig und ehrfürchtig, die Brüder nicht einträchtig sind, so ist das zum Schaden des Reiches. Woher entsteht das? Weil sie einander nicht lieben! Die Fürsten vermögen nur den eigenen Staat zu lieben, nicht den fremden. Darum suchen sie den eigenen zu mehren, indem sie den fremden angreifen. Wie ist das zu ändern? Nur durch gegenseitige allgemeine Liebe, durch gegenseitiges Nutzen.

Im Kp. 20 über die Sparsamkeit (chieh-yung A) steht: „Heutzutage kennen die Fürsten des Reiches viele Wege, das Volk zu verelenden. Sie fordern von ihm schwere Fronarbeit, erhöhen die Steuern. Dann reichen die Wirtschaftsgüter des Volkes nicht aus, viele erfrieren im Winter. Aber die hohen Herren sammeln Heere, um die Nachbarstaaten anzugreifen, manchmal für ein ganzes Jahr, zumindest aber einige Monate. Männer und Frauen sehen sich dann lange Zeit nicht mehr; das ist ein Weg, das Volk zu verelenden. Sein Wohnen wird friedlos, seine Nahrung entspricht nicht der Jahreszeit, darum sterben viele an Krankheit. Die Städte werden niedergebrannt, unzählige Menschen sterben auf den Schlachtfeldern." Mo Ti sieht den Krieg aus der Sicht des Volkes, ihm will er helfen. Ruhm und Reichtum interessieren ihn nicht. Hier meldet sich das soziale Gewissen zu Wort!

Mo Ti beruft sich letztlich auf den Willen des Himmels, der noch als ein persönliches Wesen aufgefaßt wird. So im Kp. 26, des Himmels Willen A. „Wer dem Willen des Himmels folgt, der führt eine Regierung der Gerechtigkeit; wer ihm nicht folgt, der führt eine Regierung der Gewalt ... Meister Mo Ti sagt: Das Festhalten am Willen des Himmels ist wie der Zirkel für den Wagner, das Winkelmaß für den Schreiner. Sie benutzen diese, um rund und rechteckig abzumessen. Was übereinstimmt, belassen sie; was nicht stimmt, beseitigen sie. Wenn nun die Verordnungen der Beamten und Fürsten unzutreffend sind, ihre Worte dem rechten Maße widersprechen, wie kann ich erkennen, daß ihre Worte nur Geschwätz, daß sie von der Sittlichkeit weit entfernt sind? Ich nehme die klaren Grundsätze des Reiches, um sie zu messen.“ Mo Ti meint damit, in der Tradition der weisen Könige der Vorzeit sei der Wille des Himmels enthalten. Denn diese suchten nur, das Volk zu schützen und zu fördern, sie vermieden allen Luxus, vor allem den größten Luxus, den Krieg um Ruhm und Beute willen.

Besonders in den Kp. 17—19, wider den Angriffskrieg (fei-kung) legt er seine Argumente gegen den Krieg dar. Die gerechte Verteidigung verwirft er nicht. Er soll selbst mit seinen zahlreichen Schülern zur Kampfstätte geeilt sein, um unschuldig Angegriffene zu verteidigen, er scheint sogar zu diesem Zwecke eine Art Ritterorden gegründet zu haben. Er schreibt im Kp. 17 (fei-kung A):

„Wenn heutzutage ein Mann in den umzäunten Garten eines andern eindringt, Pfirsiche oder Birnen stiehlt, so verurteilen ihn alle, die davon hören. Wenn die leitenden Behörden ihn fassen, so bestrafen sie ihn. Warum das? Sie verwerfen, daß sich einer (ungerecht) bereichert. Wenn jemand die Hühner oder Schweine eines andern stiehlt, so ist seine Ungerechtigkeit noch größer, denn er nimmt mehr an sich. Seine Unsittlichkeit ist größer, sein Verbrechen schwerer. (Es wird ebenso ausgeführt beim Diebstahl von Rindern oder Pferden.) Wenn er nun einen unschuldigen Menschen tötet, seine Kleider raubt, Speer und Dolch an sich nimmt, so ist seine Ungerechtigkeit noch größer ..., sein Verbrechen noch schwerer. Wenn die Reichsfürsten das erfahren, verwerfen sie es, bezeichnen es als Unrecht. Das größte Unrecht ist es aber, einen fremden Staat anzugreifen. Das verwerfen sie nicht, sondern sie tun und preisen es, nennen es gerecht. Das heißt, Recht und Unrecht nicht unterscheiden zu können. Einen Menschen zu töten, nennen sie Unrecht, ein todeswürdiges Verbrechen. Demgemäß wäre die Ermordung von zehn Menschen ein zehnfach todeswürdiges Verbrechen, von hundert Menschen ein hundertfach todeswürdiges Verbrechen. Den einfachen Mord erkennen nun und verurteilen alle Reichsfürsten als Unrecht, das größte Unrecht aber, nämlich einen fremden Staat anzugreifen, das erkennen und verwerfen sie nicht. Im Gegenteil sie lassen es (in die Annalen) niederschreiben, um es späteren Geschlechtern zu überliefern. Würden sie es als Unrecht erkennen, täten sie es nicht. Gäbe es heute einen Menschen, der ein wenig Schwarz schwarz nennen würde, viel Schwarz aber weiß, so würde man von ihm sagen, er

könne weiß und schwarz nicht unterscheiden. (Ebenso bei bitter und süß.) Wenn nun einer geringes Unrecht verwirft, großes Unrecht wie den Angriff auf fremden Staat nicht verurteilt, sondern es befolgt und gerecht nennt, von dem muß man sagen, er könne Recht und Unrecht nicht unterscheiden. Daraus ersehen wir, daß die Reichsfürsten das Urteil über Recht und Unrecht verwirren."

Im Kp. 18 (fei-kung B) zeigt er die Sinnlosigkeit des Krieges: „Meister Mo Ti sagt: Heutzutage wünschen die Fürsten und Adligen, die über die Staaten herrschen, recht erfahren zu sein im Urteil über Lob und Tadel, gerecht in Lohn und Strafe, um so die Sicherheit des Staates fest zu gründen. Darum sagt Meister Mo Ti: Im Altertum gab es diesen Grundsatz: Wenn man unsicher ist, einen festen Entschluß zu fassen, so soll man aus der Vergangenheit das Künftige zu erkennen suchen, um damit die Ungewißheit zu beseitigen. Wer auf diese Weise überlegt, wird sich Rat wissen. Wer nun heute einen Kriegszug unternimmt, der fürchtet (meidet) im Winter die Kälte, im Sommer die Hitze. Darum führt er weder im Winter noch im Sommer Krieg. Im Frühling läßt man das Volk pflügen, säen und pflanzen, im Herbst ernten. So läßt sich auch im Frühling und Herbst kein Krieg führen. Wenn man zu diesen Jahreszeiten dennoch das Volk in den Krieg führt, so hungern und frieren die hundert Sippen (das Volk) und gehen zugrunde. Das ist wohl nicht die rechte Art zu siegen.

Wenn nun beim Feldzug die Bambuspfeile und Federstandarten, die Schilde und Panzer, die Schwerter und Großschilde verlorengehen oder weggeworfen verfaulen, also nicht mehr heimgebracht werden, so ist das nicht die rechte Art zu siegen.

Ebenso ist es bei den Ochsen und Pferden. Sie ziehen wohlgenährt aus, kehren dürr und mager zurück, oder verlaufen sich und gehen zugrunde ... Dazu die Weite der Wege, die Unterbrechung des Feldbaues. Dann sterben viele der hundert Sippen. Das ist nicht die rechte Art zu siegen.

Dann sind die Siedlungen des Volkes friedlos, die Ernährung entspricht nicht der Jahreszeit, ist nicht recht geordnet. Die hundert Sippen werden krank und sterben dahin. Viele Heere gehen zugrunde, die Totengeister verlieren ihre Opferer (Enkel). Das ist nicht die rechte Art zu siegen.

Solche Regierungsweise raubt dem Volke, was es nötig braucht, zerstört die Wohlfahrt des Volkes. Warum tun die Fürsten das? Sie verlangen nach Siegesruhm und Gewinn (Beute). Meister Mo Ti sagt aber: Wägt man das ab, was man mit dem Sieg wirklich gewinnt, so lohnt er nicht der Mühe. Der Verlust ist größer als der Gewinn.

Greift man mit Macht eine Stadt von drei li Mauer (etwa 400 mal 400 m) und sieben li Vormauer (700 mal 700 m) an, so kann man sie nicht ohne eigene Verluste an Toten erobern. Die Toten können bis in die Zehntausende betragen, zumindest sind es Tausende. Anders kann man eine solche Stadt nicht erobern. Nun hat ein großer Staat von zehntausend Kriegswagen über tausend Städte mit Wall und Graben; sie kann man nicht alle erobern und besetzen. Die Weite des Gebietes

mißt nach zehntausend (Quadrat-li, je ein Drittel qkm; die Zahlen sind übertrieben), es läßt sich nicht ganz unterwerfen. Dabei hat man selber Land in Überfluß, jedoch Mangel an Rittern und Volk. Wenn man nun den Tod von Rittern und Volk selber herbeiführt, so ist das ein Unglück für die Herrscher wie Untertanen. Um eine Stadt zu erobern, gibt man her, woran man Mangel leidet, um zu gewinnen, woran man Überfluß hat. Wer auf diese Weise regiert, der erfüllt nicht seine Pflicht dem Staate gegenüber.

Die den Angriffskrieg verherrlichen, sagen: Im Süden sind die Fürsten von Ching und Wu, im Norden die von Ch'i und Chin. Als (ihre Fürsten) einst im Reiche belehnt wurden, war ihr Gebiet nur wenige hundert li im Geviert, die Bevölkerung zählte nur einige Hunderttausend. Durch Angriffskriege erweiterten sie ihr Gebiet bis zu tausend li, die Einwohnerzahl stieg in die Millionen. Darum verwerfe man den Angriff nicht! Meister Mo Ti sagt dazu: Wenn auch vier oder fünf Staaten Vorteil daraus ziehen, so kann man nicht behaupten, das sei der rechte Weg. Vergleichen wir es mit einem Arzt, der mit einer bestimmten Arznei Menschen von Krankheiten heilt. Wenn zehntausend Menschen sie nehmen, aber nur vier oder fünf geheilt werden, wird man nicht behaupten, der Arzt verstehe etwas von Arznei. Ein ehrfurchtsvoller Sohn gibt eine solche Arznei nicht seinen Eltern, ein treuer Vasall nicht seinem Fürsten.

Im Altertum waren die Feudalstaaten nur so groß, wie man hören und sehen konnte (Dörfer!). Davon gingen die meisten durch Angriffskriege zugrunde. Das ist leicht zu beweisen (es folgen einige geschichtliche Beispiele). Darum sagt Meister Mo Ti: Die regierenden Fürsten und Adligen von heute, die ihr Gebiet zu behalten lieben und zu verlieren hassen, die müssen darum auch den Frieden lieben und den Krieg hassen, sie müssen den Angriffskrieg verwerfen.

Die den Angriffskrieg verherrlichen, sagen: Jene verstanden eben nicht, ihr Volk richtig zu führen, darum gingen sie zugrunde. Ich dagegen verstehe es, darum darf ich Angriffskriege im Reiche führen. Meister Mo Ti antwortet darauf: Könnt ihr euer Volk besser führen als Ho-lu von Wu? (Er siegte jahrelang, wurde aber schließlich vernichtet. Es folgt ein zweites bekanntes Beispiel.) Im Altertum gab es dieses Sprichwort: Der Fürst spiegele sich nicht im Wasser, sondern in den Menschen (seinem Volke). Wer sich im Wasser spiegelt, der sieht den Zustand seines Gesichtes, wer sich im Volke spiegelt, der erkennt Heil und Unheil (Schicksalsgemeinschaft von Fürst und Volk!).

Im Kp. 19 (fei-kung C) betont Mo Ti mehr die Tradition: „Meister Mo Ti sagt: Was ist das, was heute als sittlich gut gepriesen wird? Zuerst die Pflichten dem Himmel gegenüber zu erfüllen, dann der Totengeister, zuletzt der Menschen ... Was heute das ganze Reich für gerecht hält, das sind die vortrefflichen Gesetze der heilig-weisen Könige. Dennoch meiden heute die meisten der Herrscher nicht den Angriffs- wie Eroberungskrieg. Sie gebrauchen das Wort Gerechtigkeit, ohne dessen Inhalt

richtig zu erfassen. Das läßt sich mit einem Blinden vergleichen, der wohl die Worte schwarz und weiß gebraucht, sie aber in Wirklichkeit nicht unterscheiden kann; er kann die Unterschiede nur benennen. Wenn nun die Weisheit des Altertums Richtmaß des Reiches ist, dann muß auch ihre Erkenntnis von Gerechtigkeit Denken und Handeln bestimmen. Das ist dann ein sicheres Handeln, Fern und Nah erhalten, was sie wünschen, der Vorteil des Himmels, der Totengeister wie der Menschen wird erlangt. Das ist der Weg der rechten Erkenntnis.

Als darum die guten Männer des Altertums das Reich regierten, erfüllten sie die Wünsche der Staaten, gaben Eintracht dem Reiche zwischen den Meeren, lehrten das Volk des Reiches Ackerbau treiben, opferten getreu dem Höchsten Herrn (Shang-ti) wie (den Geistern) der Berge und Flüsse und den Totengeistern. Der Erfolg und Vorteil der Menschen war groß. Der Himmel belohnte sie darum, die Totengeister (Ahnen) machten sie reich, die Menschen priesen sie. Sie erhielten die Würde des Himmelssohnes, erlangten den reichen Besitz des Reiches, ihr Ruhm erfüllte Himmel und Erde, bis zum heutigen Tag ist er nicht verblaßt. Das ist der Weg der verewigten Könige, die rechte Regierung des Reiches.

Heutzutage sind die regierenden Fürsten und Adligen ganz anders. Sie bilden „Krallen-gebiß" (Raubtier) Krieger aus, exerzieren die Mannschaften der Schiffe wie Kriegswagen, stellen harte Panzer und scharfe Waffen her, um schuldlose Staaten anzugreifen. Sie dringen über die Grenzen fremder Staaten ein, schlagen die Bäume nieder, zerstören die Wälle der Städte, schlachten das Vieh ab, brennen die Ahnenhallen nieder, morden Zehntausende des Volkes, bringen damit die Alten und Kinder in Not, tragen die schweren Bronzen (als Beute) fort, führen so den Krieg konsequent durch.

Nutzen sie damit dem Himmel oder den Totengeistern? Sie verwenden das Volk des Himmels (als Herrn über alles), um die Städte des Himmels anzugreifen. Sie morden die Menschen des Himmels, zerstören die Opferstätten der Totengeister. Sie vernichten das Werk der verewigten Könige, rauben grausam das Volk aus, so daß es sich flüchtend zerstreut. Nutzen sie etwa den Menschen? Um Menschen zu nützen, morden sie Menschen. Sie zerstören böswillig die Wurzeln des Lebens, erschöpfen das Vermögen des Volkes; es ist nicht mehr zu messen. Das heißt nicht den Menschen nützen. Dennoch freuen sich die regierenden Fürsten und Adligen darüber, führen es aus. Heißt das nicht, sich an der Beraubung und Vernichtung von Tausenden des Reichsvolkes freuen? Welche Verwirrung!"

Man spürt die leidenschaftliche Empörung wie ohnmächtige Trauer um die Not des Volkes. Wie viele werden es beherzigt haben? Mo Ti war nicht weniger erfolglos als Konfuzius. Bei den chinesischen Kommunisten gilt Mo Ti viel, sie zählen ihn zu den Vorläufern der kommunistischen Lehre. Ob mit Recht? Das wird erst die Zukunft zeigen, bisher steht Rot-China in der Verteidigung.

4. Lao-tzu und Chuang-tzu

Die Schule des Mo Ti verschwand rasch am Ende der Chou-Zeit, sie hat die jahrzehntelangen Wirren nicht überstanden. Wir können zwei Gründe dafür nennen. Einmal ist die Lehre des Mo Ti zu extrem, sie geht wider das natürliche Gefüge der menschlichen Natur vor, zerstört die sozialen Bindungen. Das war im Lande des „Familienegoismus" nicht durchzuführen. Er lehnt dazu alles ab, was über die reine Nützlichkeit hinausging, er lehnte damit auch ab, was das Leben erst schön und lebenswert macht.

Der zweite Grund scheint dem ersten zu widersprechen: Mo Ti hat nämlich mit dem neuen Kaiserreich sein Ziel erreicht, wenigstens verglichen mit den andern Schulen. Der Feudalstaat wurde zum Beamtenstaat, wo Amt und Würde (wenigstens theoretisch) nach der Tüchtigkeit vergabt wurden, die Fürsten nicht viel mehr als hohe Beamten waren. Dadurch wurden die Fürstenkriege unmöglich. Wohl wurde bald der schwere Krieg gegen die Hunnen geführt, doch waren die Chinesen die Angegriffenen und kämpften um ihre Existenz. Danach kamen schwere innere Unruhen, die aber noch nicht im Blickfeld des Mo Ti lagen.

Gesiegt hat er durch zwei Schulen, die seine Lehre teilweise weiterführten, die Legalisten und Taoisten. Die Legalisten können fast als ein Seitenzweig der Schule des Mo Ti betrachtet werden, sie führten die Idee des Beamtenstaates konsequent durch, auch unter dem Gesichtspunkt des Nutzens allein, freilich nicht für das Volk, sondern für den Staat. Die Taoisten übernahmen seine Ablehnung allen Luxus', den sie freilich bis zur Ablehnung aller Kultur weitersteigerten. Sie sind es auch die den Krieg in der schärfsten Form ablehnten, selbst den Verteidigungskrieg. Sie forderten die vollständige Gewaltlosigkeit.

Doch gab es in der Chou-Zeit noch keine geschlossene Schule der Taoisten, uns sind nur die beiden Werke Lao-tzu und Chuang-tzu überliefert, woraus wir die Gedanken wider den Krieg suchen müssen.

Im Chuang-tzu werden wir kaum Texte finden, die offen wider den Krieg reden, doch aus seinen Prinzipien geht klar hervor, daß er jede Gewalt, somit auch den Krieg ablehnte. Für ihn, der das rechte Leben nach der Natur erstrebte, mußte der Krieg als höchste Unnatur erscheinen, als bösestes Kulturwerk, das Menschen je erfanden.

Das gleiche gilt von Lao-tzu, der stets das „wu-wei" forderte, nicht aktiv in den Lauf der Dinge eingreifen, sondern alles Lebendige seiner Natur nach wachsen lassen, wie etwa eine Pflanze wächst, dann entsteht ganz von selbst Frieden und Ordnung. Jeder Eingriff in das Gefüge des Natürlichen bringt notwendig Verwirrung und Tod. Darum ist die einzige gute Regierung diejenige, die alles laufen läßt, der beste König tritt gar nicht in Erscheinung. Solche Grundsätze lassen sich mit dem Krieg, der schärfsten Gewalt nicht vereinen.

Doch finden sich im Tao-te-ching oder Lao-tzu einige Texte wider den Krieg. In Spruchreihe 30 steht:

„Wer mit dem rechten Weg (Tao) dem Herrscher beisteht,
der vergewaltigt nicht das Reich mit Waffen.
Seine Weise zu handeln ist vielmehr „zurückzuweichen".
Wo Heere lagerten, wächst nur noch Dorngestrüpp,
nach einem Kriegsjahr folgt ein Hungerjahr."

Ich habe das selber erleben müssen. Im japanisch-chinesischen Krieg wurde 1938 in Süd-Shantung bei Tai-erl-chuang heftig gekämpft, das Volk zerstob in alle Richtungen. Im Herbst fand man dort nur niedergebrannte Dörfer, die Felder voll von Unkraut, das Volk in bitterster Not. Das sind die Folgen von Gewalt und Krieg.

Im folgenden Spruch 31 heißt es:

„Wahrhaftig! Waffen sind Werkzeuge des Unheils, alle Lebewesen hassen sie.
Wer daher den rechten Weg (Tao) geht, wendet sie nicht an ...
Friedliches Leben hält er für das höchste,
den Sieg jedoch hält er für nichts Gutes.
Wer ihn für gut hält, freut sich an Menschenmord.
Wer sich an Menschenmord freut, soll seinen Willen nicht aufs Reich setzen."

Er soll nicht Kaiser werden wollen, denn der ist zur Liebe verpflichtet. Diese Sprüche sind in einer wilden, kriegerischen Zeit geschrieben, als das Reich der Chou sich in Gewalt und Untat auflöste. Die Fürsten kämpften um die Vorherrschaft im Reiche, waren in ihren Mitteln durchaus nicht wählerisch. Das Rittertum war entwurzelt, nur zu viele lebten nur von der Schärfe ihres Schwertes, sie kannten kein anderes Lebensziel. Ihnen allen sind diese Sprüche als Anklage entgegengerufen.

Lao-tzu verwendete auch die dialektische Methode, die Begriffe ins Gegenteil umkehrend. In Spruchreihe 67 lesen wir:

„Nur wer gütig ist (wie eine Mutter), kann tapfer sein.
Wer mit Güte angreift, der siegt,
wer sich mit Güte verteidigt, der ist unüberwindbar."

Lao-tzu fordert damit dialektisch die gewaltlose Gewalt. Wie das Wasser, das weichste der sichtbaren Dinge, harte Felsen durchbricht.

In Reihe 68 ist nicht die Ironie zu überhören:

„Wer ein guter Ritter ist, der kämpft nicht.
Wer ein guter Angreifer ist, der weicht zurück.
Wer ein guter Sieger ist, der erstrebt ihn nicht."

Es ist freilich mehr als Ironie, denn Lao-tzu vertritt im ganzen Werk eine dialektische Handlungsweise, die durch das Gegenteil ihr Ziel erreicht. Wer sich niedrig hält, der siegt; wer sich schwach macht, der wird stark. Damit ist selbst der Verteidigungskrieg verworfen. Ohne Zweifel liegt in solchen Worten eine tiefe Weis-

heit wie Lebens- und Geschichtserfahrung. Dreitausend Jahre lang hat sich der chinesische Bauer klein und schwach gezeigt und doch alle Eroberer überwunden. Wo sind die stolzen Eroberer geblieben, die Hunnen und Mongolen wie die vielen andern Völker des Nordens? Wo stehen heute die Westmächte, die anfangs unseres Jahrhunderts China aufteilen wollten? Ihre Macht ist verblaßt, sie haben China zu fürchten gelernt. Das weiß Mao Tzu-tung nur zu gut, er hat ein neues Machtprinzip in die Weltgeschichte eingeführt: Die Macht eines ohnmächtigen Volkes. Es sind nicht die Waffen Chinas, die von der Welt gefürchtet werden, nach aller Voraussicht werden Rußland und Amerika in diesem Jahrhundert immer militärisch stärker bleiben, es ist das tüchtige Volk von über siebenhundert Millionen, das bald eine Milliarde zählen wird. Alle Mittel der Gewalt werden daran zerbrechen.

Der Erfolg der Philosophen in der chinesischen Geschichte

Vorerst verklang die Stimme der Philosophen ungehört, China erlebte eine seiner blutigsten Zeiten seiner langen Geschichte, den Todeskampf des Feudalreiches der Chou-Dynastie. Als Sieger ging der gewalttätige erste Kaiser des Ch'in-Staates hervor (Ch'in Shih-huang-ti), der sich allein nach der Lehre der Legalisten gerichtet hatte. Nach dessen kurzer Herrschaft wurde das Reich erneut in schwere Unruhen gestürzt, aus denen die Han-Dynastie hervorging, die über vierhundert Jahre China beherrschte (206 v. Chr. — 219 n. Chr.). In dieser Zeit herrschten zwei Geistesrichtungen, der offizielle Konfuzianismus, zu dem sich das Beamtentum bekannte, und der Taoismus, der großen Einfluß auf Hof und Volk hatte. Der Konfuzianismus war nicht die reine Lehre des Konfuzius, er hatte viel Gedankengut der andern Schulen übernommen, vorab der Legalisten. Mit Mo Ti stimmten sie in der Ablehnung des Krieges überein, grundsätzlich waren die Konfuzianer, damit auch der größte Teil der Beamtenschaft, pazifistisch eingestellt, sie wurden nie müde, von den kostspieligen, unnützen Kriegen abzuraten. So blieb es zweitausend Jahre lang, Rot-China scheint erst davon abzugehen. Zwei Jahrtausende festen Friedenswillens kann kein Zufall sein, er muß im Charakter des Volkes wie seiner Kultur grundgelegt sein. Wird dieser Wille zum Frieden auch in der Zukunft weiterhin bestimmend bleiben? Das ist die bange Frage der heutigen Welt. Wird sich der chinesische Volkscharakter und die sich anbahnende neue Kultur so stark ändern, daß aus dem chinesischen Volke ein kriegerisch-aggressives werden wird? Hat nicht Mao Tzu-tung das gesamte Altertum und seine Ideale verworfen, somit auch den Pazifismus? Wir wollen die Antwort einer späteren Arbeit überlassen, sie läßt sich nicht in wenigen Worten darlegen, hier nur zum Abschluß einige kurze Bemerkungen.

Zuerst müssen wir daran festhalten, daß chinesisches Volk und kommunistische Partei nicht einfach gleichzusetzen sind. Somit können wir auch nicht behaupten, daß sich die chinesische Mentalität über Nacht geändert hätte. Kein geringerer als

Mao Tzu-tung selbst hat das festgestellt, denn nach seinen Worten sollte die gewaltsame Kulturrevolution die Mentalität des chinesischen Volkes umwandeln, zumindest den Anfang dazu setzen. Natürlich ist auch die chinesische Mentalität wandelbar, das ist sogar zu begrüßen, damit es sich der neuen Weltkultur öffne, seinen eigenen wertvollen Beitrag beisteure. Doch wieweit wird dadurch der Friedenswille dieses Volkes gewandelt, sucht nicht gerade heute alle Welt den Frieden zu erhalten und zu sichern.

Wir werden zuerst einmal alle Propaganda abziehen müssen, vor allem was zum kalten Kriege gehört, darin ist Rot-China Meister. Nicht jede Kriegsdrohung ist ernst gemeint.

Wir werden weiter feststellen, daß China sich mit Recht bedroht sieht, tatsächlich auch bedroht ist. Darüber läßt die Militärpolitik der USA nicht den geringsten Zweifel, es baut rings um China Militärbasen auf, sicher nicht zur eigenen Verteidigung, denn es war von China her gar nicht bedroht. Auch sollte man die russische Politik China gegenüber nach 1945 nicht vergessen. Neuerdings marschieren wiederum russische Divisionen an der Grenze Chinas auf. Die Weltpresse aber stellt bewußt und böswillig die Sache so dar, als wäre überall Rot-China der Angreifer. Vergessen wird meist auch der wirtschaftliche Angriff, vom Opiumkrieg her bis heute, der China in die wirtschaftliche Not gebracht hat, aus der es sich heute mit verzweifelten Anstrengungen befreien will.

Zuversichtlich für den Frieden berechtigt mich gerade die Rote Armee, die ich schon 1941 kennengelernt habe. Von ihr müßte der Angriff ausgehen, doch gerade sie ist in der letzten Zeit zu einem Faktor der Beruhigung im Innern wie des Friedens nach außen geworden. Hier haben die Kommunisten ohne Zweifel etwas für China völlig Neues geschaffen, eine vortrefflich geschulte Armee, mit vorbildlicher Disziplin. Die Rote Armee wird vom Volke hochgeachtet, sie trat immer als Schutz des Volkes auf. Wenn im chinesisch-japanischen Kriege eine Abteilung der Roten Armee in der Nähe lag, war das Volk beruhigt, denn es brauchte nicht Raub und Gewalttat zu fürchten, besonders wurden die Frauen in Ruhe gelassen. Von der Armee des Chiang Kai-shek konnte man das nicht behaupten. Die Rote Armee war von Anfang an die Trägerin der kommunistischen Ideen, was nicht recht in das Konzept des Karl Marx paßt. Sie hat sich immer als mäßigende Mitte erwiesen, allen Auschreitungen abhold. Es kam sogar zu Konflikten mit den Parteifunktionären, wenn diese zu radikal vorgingen. Sie ist wirklich eine Volksarmee, das heißt in China immer noch eine Bauernarmee. Sie steht darum dem Volke sehr nahe.

Auch in jüngster Zeit, bei der schweren Krise der Kulturrevolution, hat sich die Armee als tragende Säule des Staates erwiesen, wiederum mäßigend und ordnend eingreifend. Daß sich China wider alle Prophezeiungen so schnell aus dem Chaos erhob, dürfte hauptsächlich ihr Verdienst sein. Wird gerade diese Armee den Ausbruch eines dritten Weltkrieges verschulden? Die Kriegshetzer sitzen woanders, außerhalb Chinas. Diese Generäle sind gewohnt, die Lage nüchtern und sachlich zu

beurteilen, das haben sie im Bürgerkrieg vielfach bewiesen. Sie kennen gut die realen Machtverhältnisse, werden sich nicht in ein gefährliches Experiment einlassen. Ich bin überzeugt, daß dies auch die Ansicht des Mao Tzu-tung ist.

Darum wird man in Zukunftsprognosen sehr vorsichtig sein, jedenfalls ist das Geschwätz von der „gelben Gefahr" sehr überflüssig und lügenhaft. Es verpestet die internationale Luft, stört die Friedensbemühungen der Welt. Dafür sollte man, in einer Art von Gutmachung, China helfen, aus der wirtschaftlichen Not herauszukommen, um die eigene Existenz zu sichern, es aber nicht böswillig in einen Existenzkampf treiben. Die Friedensbemühungen der Politiker sollten nicht in leeren Phrasen bestehen, sondern in tatkräftiger Hilfe.

Joseph Borucki

Übersetzen liturgischer Texte

I

Die Einführung der Volkssprache in die Liturgie ist ohne Übertragungen nicht möglich gewesen. Sie heißen Übersetzungen; so die im Altarmeßbuch, die der eucharistischen Hochgebete und die des neuen Ordo Missae. Daß die römischen Originale in die verschiedenen Landessprachen im strengen Sinne des Wortes übersetzt werden sollten, verlangt auch die Weisung des Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia vom 10. 8. 1967[1], und am 25. 1. 1969 hat dasselbe Consilium eine eigene Instruktion für das Übersetzen liturgischer Texte herausgegeben[2].

Wenn aber der Wissende das Wort Übersetzung ausspricht, sieht er im Geiste eine Reihe großer Fragezeichen. Was ist eine Übersetzung? Mit einer allgemein gehaltenen Definition kann man sagen: Übersetzen heißt einen gesprochenen oder geschriebenen Text in einer anderen Sprache wiedergeben. Wortwörtlich übersetzen bedeutet, dem Text dabei Wort für Wort folgen, so daß die andere Sprache in den Fesseln der Textsprache, ihrer Wortstellung, ihrer Syntax und ihrer Ausdrucksweise bleibt. Dem gleicht die Interlinearversion früherer Jahrhunderte. Eine wörtliche Übersetzung gebraucht demgegenüber Wortstellung und Syntax der Zielsprache, behält aber so weitgehend wie möglich die Ausdrücke des Textes bei; das führt häufig zu einer Wortwahl, die in der Zielsprache ungebräuchlich, ihr fremd ist.

Eine Übersetzung ist treu, wenn sie ihren Text nicht verläßt, ihn nicht ändert, weder seinen Inhalt noch seine Form. Sie ist frei, wenn sie zwar den Inhalt in seiner Aufeinanderfolge Satz für Satz wiedergibt, aber von seiner Gestalt abgeht. Die Faustregel des Übersetzers, mit der die Grenzen dessen abgesteckt sind, was übersetzen genannt werden darf, heißt: So treu wie möglich, so frei wie nötig! Ein Satz, der es in sich hat! Seine Formulierung deutet an, daß es sich um ein Streben handelt, das dem Übersetzer aufgegeben ist, das aber auf ein unerreichbares Ideal zuläuft.

Das Dauerproblem, das sich stellt, ist das Verhältnis zwischen Treue und Freiheit: Wo darf die Treue aufhören, wo muß die Freiheit anfangen? Daß die Treue ein not-

---

[1] Vgl. Joseph Borucki, a) Der deutsche Kanon — eine Übersetzung? Königsteiner Studien, 14. Jahrgang, 1968, S. 68 f. b) Prex Eucharistica II, lateinisch und deutsch, Königsteiner Studien, 15. Jahrgang, 1969, S. 17.

[2] Veröffentlicht in den „Notitiae", Città del Vaticano, 44, Januar/Februar 1969, S. 3—12; deutsche Fassung in den kirchlichen Amtsblättern, z. B. des Generalvikariates Erfurt, 18. Jahrgang, 1969, Nr. 8.

wendiges Merkmal des Begriffes Übersetzung ist, davon kann sich niemand lösen. Der Übersetzer ist ein Diener des Wortes, hinter seinem Text tritt er zurück. Gegenstand seiner gesamten Tätigkeit ist der gegebene Text, ihn muß er sachlich und sachgerecht behandeln, an ihn ist er vom Anfang bis zum Ende gebunden.

Leicht einzusehen ist dies, solange es um den Inhalt geht. Aber wie steht es mit der Form? Halten wir einen Augenblick inne! Man kann denselben Inhalt in sehr verschiedener Ausdrucksweise darstellen, auf verschiedenen Ebenen, z. B. in Straßendeutsch, in gewöhnlicher Umgangssprache, in gehobener Umgangssprache, in Schriftdeutsch, man kann ihn rein sachlich wiedergeben, aber auch mit einem Gefühlsgehalt, in einer Sprache der Lyrik, mit dichterischer Verwandlung. Alles das geht in die Übersetzung ein, d. h. die Form des Textes gehört ebenso zu ihr wie sein Inhalt.

Was tut der Übersetzer jedoch, wenn die Zielsprache sich nicht in die Form der übersetzten pressen läßt? Sprachen sind ja so verschieden voneinander wie Völker oder Sprachgemeinschaften. Z. B. haben Latein und Französisch oder Englisch ganz verschiedene Wortstellungsnormen, Latein und Deutsch eine sehr verschiedene Syntax des Konjunktivs. Der Wortschatz dieser Sprachen ist so inkongruent, daß sich viele Wörter und Wendungen nicht treu übersetzen lassen. In diesen Fällen — sie gibt es auf Schritt und Tritt — ist der Übersetzer gezwungen, seine Treue zum Text mit der Freiheit zu vertauschen, wenn er der Zielsprache treu bleiben, ihre Grenzen nicht überschreiten will.

Überschritten hat sie die Paraphrase. Das Wort ist so allgemein, daß es recht Verschiedenes bezeichnen kann: Neben einem Text steht ein zweiter, entweder in derselben oder in einer anderen Sprache. Er umschreibt den Text, und zwar, um ihn verständlicher zu machen. Daraus ergibt sich, daß er ihn wohl im allgemeinen erweitern, interpretieren und nur den Inhalt, nicht die Form, jedenfalls mehr den Inhalt als die Form wiedergeben wird. Die Paraphrase ist mehr oder minder eine um einen gewissen Kommentar erweiterte Inhaltsangabe.

Der Begriff der Inhaltsangabe ist klar, sie ist von einer Übersetzung weit entfernt, weil sie auf die Wiedergabe der Form eines Textes ausdrücklich verzichtet und ihn sachlich beobachtend aus der Distanz analysiert. Der Übersetzer dagegen geht sozusagen in den Text ein, er identifiziert sich mit ihm, er spricht aus dem Munde des Autors.

Ganz außerhalb des Textes steht der Kommentar. Er dient ihm nur zur Erklärung, zur Erläuterung, zur Interpretation. Der Übersetzer ist aber der Gefahr ausgesetzt, sein Amt mit dem des Kommentators zu verwechseln. Bei schwierigen Stellen seines Textes vergißt er leicht, daß er über den Text, selbst den dunklen Text hinaus gar nichts zu sagen hat.

Eine ganz andere Beziehung zum Text hat eine Nachdichtung. Auch sie ist keineswegs eine Übersetzung, denn sie ist das Werk eines Dichters. Er hat nicht einem gegebenen Worte zu dienen, er dichtet vielmehr aus seiner eigenen Person heraus sein eigenes Wort mit seinem eigenen Denken, Wollen und Empfinden. Wenn er nach-

dichtet, so hat ihn nur ein Dichter vor ihm angeregt, inspiriert, jedoch nicht mit einer Verbalinspiration. So sinnt und schreibt er mit seiner Spontaneität über denselben Gegenstand, aber die Form und oft sogar der Gegenstand selbst verwandeln sich unter seinen Händen. Goethes Iphigenie ist die Goethes und nicht die des Euripides, die Antigone des attischen Tragikers ist in der Anouilhs kaum wiederzuerkennen. Goethes Achilleis allerdings besingt wie die Homerische Ilias den Helden von Troja, aber sie sollte sich, wie der Dichter selbst sagt, „an die Ilias einigermaßen anschließen", mehr nicht. Die Reihe der Nachdichtungen des „Veni Creator" über Luther und Goethe bis zu Franz Werfel folgt wohl der leicht anzuwendenden Strophenform des Originals; aber stammen etwa Werfels Delphin, seine Schattengreise, sein armer Hund von Rhabanus Maurus?

Diese Definitionsversuche hier sollen nur klären und abgrenzen helfen, was eine Übersetzung ist und welche Gesetze den Übersetzer binden. Übersetzen ist nicht eine Wissenschaft, sondern eine Kunst, nicht eine Theorie, sondern eine Praxis. Wohl aber ist sie in Theorien verankert und Wissenschaften verbunden. Merkwürdig erscheint, daß an keiner Stelle im Bereiche der Wissenschaften eine Theorie der Übersetzung lokalisiert, daß eine solche auch nicht ausgebaut ist[3]. Sie würde wohl am besten zur allgemeinen Sprachwissenschaft mit ihren Beziehungen zu Psychologie und Logik passen. Außerdem hängt der Übersetzer von den Wissenschaften seiner speziellen Sprachen ab, der deutsche Übersetzer lateinischer Texte also von der lateinischen und der deutschen Philologie. Wenn es sich um die Übersetzung unserer liturgischen Texte handelt, darf nicht übersehen werden, daß ihr Kirchenlatein sich vom antiken Latein unterscheidet. Ferner spielen in ihr Verständnis Hilfswissenschaften hinein, wie z. B. auch die Exegese Hilfswissenschaften kennt. Hier wären die Gräzistik und die Bibelgräzistik zu nennen, die Hebraistik, für die Inhalte die Liturgiewissenschaft und die Exegese.

Die oben erwähnte Instruktion des römischen Consiliums stimmt in verschiedenen Aussagen mit unserem Versuch überein, die Übersetzung als solche zu definieren und abzugrenzen. Schon in ihrer Ziffer 1 geht sie davon aus, daß die Übersetzungsarbeit schwierig und langwierig ist: Die volkssprachlichen Texte, die jetzt vorliegen, sind nicht endgültig. Ziffer 39 kehrt zu dem Grundanliegen zurück: Bevor die Bischöfe Übersetzungen promulgieren, sollen sie sie erproben lassen. Ebenso mahnt Ziffer 21 zur Vorsicht bei der Adaptation von Ausdrücken für den liturgischen Gebrauch. Ziffer 7 betont, daß der Inhalt treu wiedergegeben werden muß, Ziffer 26 will Verkündigung, Akklamationen, Gesänge, Bittgebete in verschiedener Ausdrucksweise übersetzt wissen, weil sie verschiedenen literarischen Gattungen

[3] Ansätze bieten: Jules Marouzeau, Introduction au Latin, Paris 1954, deutsch von Lambert und Haffter, Einführung ins Latein (Erasmus-Bibliothek, hgeg. von Walter Ruegg), Zürich und Stuttgart 1966; Georges Mounin, Teoria e Storia della Traduzione, Turin 1965, deutsche Ausgabe „Die Übersetzung", München 1967; die Beiträge des Sammelwerkes „Das Problem des Übersetzens", hgeg. von Hans Joachim Störig (Wege der Forschung, Band VIII), Darmstadt 1969.

angehörten (die deutsche Fassung sagt hier für „supplier" mißverständlich und zu allgemein „beten", während Bittgebete gemeint sind).

Die Ziffern 27 und 28 können den Übersetzern nicht genug ans Herz gelegt werden. Sie behandeln die römischen Orationen und unterstreichen, daß ihre formale Struktur beachtet werden muß, der „cursus", der Ausdruck der Achtung (die deutsche Fassung sagt präziser: die Ausdrücke der Ehrfurcht in der Anrede), die Knappheit der Sprache; die wesentlichen Elemente sollten, soweit wie möglich, beibehalten werden, so die Anrede Gottes, die Begründung der Bitte, die Bitte selbst und der Schluß. Der Ziffer 34, die das Thema wieder aufgreift, ist deutlich anzumerken, wieviel Achtung sie einem Juwel lateinischer Sprachkultur entgegenbringt, den „orationes . . . très concises et pleines d'idées", dem „ancien patrimoine romain".

Ziffer 31 hält besonders streng am Wesen der Übersetzung fest. Sie verlangt von den biblischen Lesungen, daß sie mit dem lateinischen liturgischen Text übereinstimmen, bloße Paraphrasen und jegliche Kommentierung lehnt sie entschieden ab. Ebenso fordert Ziffer 33, daß Gebete besonderer Art, z. B. Weihegebete, Anaphoren (in der deutschen Fassung „eucharistische Hochgebete"), Präfationen, Exorzismen, Gebete der Handauflegung, der Salbung, das Kreuzzeichen „integre et fideliter" übersetzt werden, ohne Änderungen, Auslassungen oder Zusätze.

An anderen Stellen der Instruktion wird deutlich, daß sie die gegebenen theoretischen Grundlagen des Übersetzens achten will. In Ziffer 38 ordnet sie an, daß außer den anderen Fachleuten Sprach- und Literaturwissenschaftler zu den Übersetzungskommissionen gehören sollen. In Ziffer 9 fordert sie, man solle die Methoden der Spezialwissenschaften anwenden, um den Sinn eines Textes richtig zu erfassen, also auch, so Ziffer 11, bei der Übersetzung lateinischer Wörter ihren verschiedenen historischen und kulturellen, christlichen und liturgischen Gebrauch unterscheiden, und, so in Ziffer 13, die Wörter in ihren historischen, sozialen und liturgischen Zusammenhang hineinstellen, um sie richtig zu verstehen. Als Beispiel führt sie unter Ziffer 11 das Wort „devotio" an, das im antiken Gebrauch nicht dasselbe bedeuten müsse wie im christlichen des 6. Jahrhunderts oder in dem des späten Mittelalters. Leider sagt sie nicht, worin der Unterschied wirklich besteht und wie das Wort zu übersetzen sein soll[4].

II

Die Instruktion hält also, wie es scheint, an Wesen und Grundlagen der Übersetzung fest. Sie weist aber starke andere Tendenzen auf, die diese Haltung in Frage stellen. In Ziffer 5 sind ihr die liturgischen Texte in erster Linie Kommunikationsmittel. Auch in Ziffer 7 spricht sie von dem Akt der liturgischen Kommuni-

---

[4] s. Anmerk. 1a, S. 53

kation (deutsche Fassung: „. . . bei der Verständigung, um die es im Gottesdienst geht“). Dies rückt die Frage, wer den Text benutzt, für wen er hergestellt wird, so bestimmend in den Vordergrund, daß Zweifel daran aufkommen, ob die Verfasser eine treue Übersetzung aus einer Sprache in die andere wollen. In dieselbe Richtung weist Ziffer 14 mit der pragmatischen Aussage, eine Übersetzung habe mehr oder weniger Wert je nach dem Gebrauch, für den sie bestimmt sei. Der Maßstab wird bei dieser Betrachtungsweise nicht der gegebene Text, sondern die Gemeinde, die ihn benutzt, die Tendenz nicht Übersetzung, sondern eine Art Nachdichtung mit Änderungen an Form und Inhalt: Ihre Sprache muß die Sprache der Gegenwart und, da die Gemeinde aus allen sozialen Schichten besteht, eine allgemeinverständliche Sprache sein; Inhalt und Form der Gebete dürfen dem Denken und Empfinden des modernen Menschen nicht widersprechen.

Diese Zwecktheorie vertritt die Instruktion mit dem Argument der freien Übersetzung. Nun, über sie haben wir eingangs das Nötige gesagt. Die Folgen der Theorie werden deutlich, sie führt in Widersprüche hinein. Ziffer 8 möchte, daß man beim Akt der Übersetzung den Inhalt neu freilegen und ihm eine neue, exakte und glückliche Form geben soll (die deutsche Fassung sagt: eine andere, genaue und treffende Form). Es folgt der zunächst rätselhafte Satz, dabei seien Art und Form der Kommunikation zu beachten. Die Stelle macht klar, daß hier die unaufhebbare Bindung des Gedankens in eine sprachliche Form übersehen und dem Übersetzer nicht mehr das Amt eines Dieners am Wort gegeben wird.

Ziffer 15 verlangt von den liturgischen Übersetzungen eine „langue usuelle“, die der Mehrheit der Gläubigen einschließlich der Kinder und der einfachen Leute zugänglich ist. Vulgär soll sie nicht sein, sondern würdig und literarisch tadelfrei. Andererseits sollen die Beter keine besondere literarische Bildung brauchen, um die liturgischen Texte verstehen zu können. Ohne eine genügende Katechese, heißt es, können sie allerdings bestimmte Wörter und Sätze nicht erfassen.

Die deutschen kirchlichen Amtsblätter reden von einer Sprache „des täglichen Umgangs“ und von der „Umgangssprache“. Dem würde im allgemein-gebräuchlichen Französisch der Ausdruck „langage familier“ oder vielleicht „langage populaire“ entsprechen. Die „langue usuelle“ ist dagegen eine gebräuchliche Sprache, von der sich, möchte ich sagen, eine Fachsprache, Spezialistensprache oder Gelehrtensprache abhebt. Man kann unter ihr höchstens eine „gewählte“ Umgangssprache verstehen; das Adjektiv fügt die deutsche Fassung in ihrem letzten Satze hinzu. Richtiger wäre wohl, „gehobene Sprache“, „Schriftsprache“ zu sagen. Damit ist aber zugleich gegeben, daß Kinder und einfache Leute, die oben erwähnt sind, zu Teilen von ihr keinen Zugang haben. Die Menschenwelt mitsamt der Menschensprache ist eben nicht in jedem Sinne vollkommen. Im übrigen weist die Instruktion selbst auf die Grenzen der Zugänglichkeit hin, indem sie die angeführte genügende Katechese bei bestimmten Wörtern und Sätzen für nötig erklärt. Jeder, der die Liturgie kennt, weiß auch, wie schwer viele Psalmverse und viele Bibellektionen zu verstehen sind.

Ziffer 19 gibt bei der Gestaltung der liturgischen Volkssprache den allgemein üblichen und gebräuchlichen Ausdrücken den Vorzug vor den seltenen und gelehrten. Daß diese Tendenz an unüberwindbare Grenzen stößt, erhellt schon aus Wörtern wie katholisch, Priester, Eucharistie, Kommunion. Auch die Gefahr, die immer besteht, daß von der Umgangssprache eine herabziehende Wirkung ausgeht, wäre im Auge zu behalten. Das Heilige ist auch noch eine andere Welt als die vertraute.

Weiter geht Ziffer 29, wenn sie nicht bei der Verständlichkeit für den Verstand stehen bleibt, sondern als ein wesentliches Element die Verständlichkeit für das Ohr der Gemeinde bezeichnet. Soll etwa nicht nur das schwer Verständliche, sondern auch das schwer Hörbare vermieden und ersetzt werden? Wo soll dann der integre Text bleiben?

In der Tat glauben sich die Verfasser der Instruktion zu einschneidenden Änderungen des gegebenen Textes berechtigt und verpflichtet. Sie fassen die Treue der Übersetzung sogar — so Ziffer 7 — „la fidélité du message" — als das Streben danach auf, die Gemeinde mit getreulich derselben Wirkung zu erreichen, die der kirchliche Autor mit dem Urtext etwa auf eine Gemeinde vor Jahrhunderten ausgeübt hat.

Bei einer bildlichen Wendung oder einer Stilfigur, sagt Ziffer 11, soll man sich fragen, ob sie banal oder gesucht, ausdrucksvoll oder mißbräuchlich ist. Was soll das anderes heißen als z. B. Banales ändern? Als Beispiel folgt das Wort „refrigerium", das nicht immer etwas Eisiges („glacial") impliziere. Nun, mit eisiger Kälte hat ein „refrigerium", ursprünglich eine Abkühlung, wenig zu tun; deswegen sagt die deutsche Fassung „etwas Kühles", nicht „etwas Eisiges". Aber ebenso wenig haben verschiedene Übersetzungen des Wortes „refrigerium" damit etwas zu tun, daß es banal oder gesucht, ausdrucksvoll oder mißbräuchlich wirkt. Vielmehr hat die Vokabel kraft ihrer Grundbedeutung im Verhältnis zu heißem Wetter auch die Bedeutung der Erquickung, bei der es nicht mehr um ein Bild geht. „Locum refrigerii", heißt es im römischen Kanon, aber was unsere Instruktion meint, schimmert deutlich erkennbar durch, wenn die Übersetzer der Stelle ein „Land der Verheißung" beschert haben[5]. Wer Instruktion und Kanonübersetzung vergleicht, glaubt dieselben Bearbeiter zu erkennen.

Ähnlich steht es mit dem zweiten Beispiel, „grex". Ob man es mit „Herde" oder mit „Schar" übersetzt, hängt nicht von einem brauchbaren oder unbrauchbaren bildlichen Ausdruck ab, den der Verfasser eines gegebenen Textes angewandt hat, sondern von der Schattierung, die das Wort im Zusammenhang annimmt. Natürlich überträgt die Bedeutungsentwicklung von Wörtern auch Bilder auf andere Gebiete, aber Metaphern im eigentlichen Sinne gehören zu Stilistik und nicht zur Semantik.

In ihrer Ziffer 12 spricht die Instruktion von der semantischen Einheit und

---

[5] s. Anmerk. 1a, S. 63

behauptet, sie sei manchmal nicht das Wort, sondern der ganze Satz („parfois . . . le mot . . . la proposition complète"). Sie folgert daraus, die Übersetzungen dürften nicht zu analytisch sein und nicht jedem Wort oder gewissen Wörtern im Satz „un relief exagéré" geben. Z. B. sei „ratam, rationabilem acceptabilemque" im „Hanc igitur" des römischen Kanons eine Verstärkung, aber in gewissen Sprachen könne die Anwendung der drei Adjektiva umgekehrt wirken und rhetorische Kraft mindern.

Hier ist also mit semantischer Einheit, d. h. Bedeutungseinheit, der Satz gemeint, allerdings mit der Einschränkung „manchmal". Unklar bleibt, warum der Verfasser zwei Arten von Sätzen unterscheidet, nämlich solche, in denen die semantische Einheit der ganze Satz, und andere, in denen es das einzelne Wort sein soll. Sein Kriterium verrät er nicht. In Wirklichkeit hat es die Semantik mit den Bedeutungen der Wörter zu tun, und die semantische Einheit in diesem Sinne ist immer nur ein Wort. Das widerspricht durchaus nicht der Tatsache, daß der Mensch seine Gedanken in Sätzen ausdrückt, und daß der Satz eine gedankliche, eine psychologische, eine Vorstellungseinheit ist. Der Satz gibt also dem einzelnen Wort seine Schattierung und sogar seine ausgeweitete, übertragene Bedeutung, und der Übersetzer muß die semantischen Einheiten, die Wörter, in der psychologischen Einheit des Satzes verstehen. Dies gilt immer, nicht nur manchmal, ohne daß deswegen die semantischen Einheiten, die Wörter, ihr Eigengewicht, ihre eigene Bedeutung und deren Grenzen verlören. Der Übersetzer kann also gar nicht anders als „analytisch" sein, er darf die semantischen Einheiten nicht umdeuten, und keineswegs entsteht die Bedeutung eines Wortes jedesmal erst aus der „Sprechsituation", wie es eine gewisse linguistische Richtung meint.

Was ergibt sich hieraus für das Beispiel „benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque"? Natürlich darf die Übersetzung nicht zu analytisch sein; jedes „nimis" ist eo ipso falsch. Aber das Gewicht jedes einzelnen der fünf Adjektiva, die nicht synonym sind, muß erhalten bleiben; es sind ja sogar fünf, nicht drei, von denen die Instruktion spricht. Das Unbehagen dabei kommt nicht von der Tätigkeit des Übersetzens und von dem Unterschied zwischen Latein und Deutsch, sondern von der Ungewöhnlichkeit und Schwierigkeit des Originals[6].

Ziffer 13 wendet sich dem Worte „ieiunium" zu: Es könne in den Gebeten der Quadragesima nicht nur den Gedanken der Enthaltung von Speise wecken, sondern zuweilen die ganze Disziplin der Fastenzeit bedeuten, die gleichzeitig liturgisch und aszetisch sei. Hier scheint die berechtigte Forderung, jeden Text so zu verstehen, wie ihn der Sprechende oder Schreibende zu seiner Zeit gemeint hat, mit dem Bedürfnis verwechselt zu sein, das Original zu ändern, wenn es nach der Ansicht des Übersetzers den Erfordernissen der Gegenwart nicht mehr genügt. „ieiunium" hat zu keiner Zeit etwas anderes bedeutet als die Enthaltung von Speise; die Abschaffung unseres Fastengebotes und das Bestreben, es durch andere Übungen zu ersetzen,

[6] s. Anmerk. 1a, S. 56 f.

machen aber die überlieferten Gebete, die vom strengen Fasten des Leibes ausgehen und erfüllt sind, schwer anwendbar.

Ziemlich ratlos ist die Instruktion in Ziffer 18 gegenüber dem Beispiel „mysterium". Mit Recht sagt sie, seine Bedeutung gebe kein modernes Wort wieder, und die deutsche Fassung führt dazu das Wort „Geheimnis" an. Die Folgerung, die daraus zu ziehen wäre, fehlt: das fremde, aber dem Beter so vertraute Wort stehen zu lassen[7]. Sie ist auch in den deutschen eucharistischen Hochgebeten nicht gezogen, wo es trotz allem heißt: „Geheimnis des Glaubens".

Das Bestreben, den gegebenen Text zu ändern, scheint wieder durch, wenn Ziffer 35 von den Akklamationen fordert, sie müßten ihrem Rufcharakter gerecht bleiben, phonetisch und rhythmisch, eine Forderung, die in sich überzeugend wirkt, aber dazu führen würde, Form und Inhalt der Texte aus den phonetischen und rhythmischen Rücksichten der Zielsprache heraus zu ändern.

Während wir bisher festgestellt haben, daß die Zwecktheorie allgemein einem weitgespannten aggiornamento, der Sprache der Gegenwart, der Verständlichkeit der Sprache, den Bedürfnissen einer modernen Gemeinde dienen sollte, kommen wir jetzt zu Änderungstendenzen, die in eine ganz bestimmte andere Richtung zielen.

Ziffer 17 führte die interessante Einzelheit an, daß die Bibel das Wort hieros häufig durch hagios ersetze, weil es ein heidnisches Kultwort war[8]. Die Urchristen haben also hier offenbar das Gegenteil von aggiornamento angewandt.

Das folgende Beispiel stellt den Wegweiser der bestimmten Richtung schon sichtbar auf. Es ist das lateinische „misericordia". Von ihm lesen wir jetzt, es gebe zwar das hebräische „*hesed*" und das griechische eleos richtig wieder, seine modernen wörtlichen Entsprechungen täten das jedoch nicht. Die deutsche Fassung erlaubt sich dabei einen eigenen Seitensprung: „Das französische Wort ‚miséricorde' hat heute gemeinhin den spezifischen biblischen Sinn . . . eingebüßt und ist häufig ungeeignet, die Bedeutung richtig wiederzugeben, während im Deutschen ‚Barmherzigkeit' und ‚Erbarmen' den biblischen Sinn eher erfassen." Eine solche Apostrophierung des besonderen französischen und deutschen Ausdruckes sucht man im französischen Originaltext der Instruktion vergeblich. Daß er das französische Wort „miséricorde" meint, ist ohne weiteres anzunehmen. „Seigneur, aie pitié", hieß es ja wohl in Bibelübersetzungen und „Prends pitié" im heutigen Kyrie eleison der Franzosen, aber daß ein so gewichtiges fünfsilbiges Wort wie „miséricorde" nicht denselben Gefühlsgehalt, also auch nicht denselben Gebrauch haben kann wie „pitié" ist selbstverständlich. Eine andere Frage ist, ob die Aussage stimmt: „Die biblische Bedeutung . . . wird durch die Ausdrücke der modernen Sprachen, die wörtlich auf das lateinische ‚misericordia' zurückgehen, nicht genau wiedergegeben." Soll die biblische Bedeu-

---

[7] s. Anmerk. 1a, S. 59

[8] Hier ist offenbar auf Schrenks Artikel Bezug genommen, in dem der Sprachgebrauch ausführlich dargelegt ist (Kittels Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band 3, Stuttgart 1938 und 1957, S. 225 f., 229).

tung etwa durch „pitié“ genauer erfaßt sein? Man ist überrascht, in dem Zusatz der deutschen Fassung zu lesen, die deutschen Wörter „Barmherzigkeit“ und „Erbarmen“ entsprächen der biblischen Bedeutung eher. Ein Wunder wäre das nicht, wird doch angenommen, daß unser „barmherzig“ eine kirchliche Lehnübersetzung von „misericordis“ ist. Welches ist denn nun die biblische Bedeutung von „misericordia“? Das verrät die Instruktion nicht. Aber eins möchte sie: nicht auf den lateinischen Originaltext zurückgehen, sondern auf das, was dahinter steht, nämlich den hebräischen, biblischen.

Ganz dunkel äußert sich die Instruktion über ein drittes Beispiel, „mereri“: Das Verbum bedeute im klassischen Latein „einer Sache würdig sein“, die liturgische Sprache habe aber die Bedeutung verändert („évolué“), so daß die Übersetzung des Verses „quia quem meruisti portare“ aus dem „Regina coeli“ falsch werden könne. Die deutsche Fassung wird deutlicher, sie fügt hinzu: „So ist das entsprechende deutsche Wort ‚verdienen‘ oft nicht geeignet, den genauen Sinn des lateinischen Ausdrucks wiederzugeben. Es wäre z. B. völlig falsch, . . . ‚quem meruisti portare‘ . . . zu übersetzen mit ‚du hast verdient‘.“ Das erinnert lebhaft und genau an die Anmerkung, die Joseph Pascher zu der Kanonstelle „quorum meritis precibusque concedas“ macht[9]. Er hat dort die merita ganz hinausübersetzt, sicherlich weil sie bei den Reformatoren Anstoß erregt haben. Hinzugefügt hat er, daß die merita im Kanon nicht die Bedeutung der tridentinischen Erklärungen hätten. Das ist in der Marianischen Osterantiphon so klar, daß kaum jemand auf den Gedanken gekommen ist, falsch zu übersetzen. Es ist also zu bestreiten, daß einerseits die „liturgische Sprache“ die alte allgemeine Bedeutung von „mereri“ verändert habe und andererseits die klassische Bedeutung „einer Sache würdig sei“ für die liturgischen Texte nicht passe. Anstoß hat der erwähnte ganz andere Zusammenhang erregt.

Ziffer 18 führt das Gesagte weiter: Wenn sich in der gebräuchlichen Sprache kein Wort finde, das den biblischen oder liturgischen Sinn des Originals genau wiedergebe, solle man ein Wort wählen, das ihn am ehesten übernehmen könne. Als Beispiel für einen gelungenen solchen Ersatz werden nicht Stellen aus den neuen liturgischen Übersetzungen angeführt, sondern doxa, „gloria“ und „Herrlichkeit“ für das hebräische „kabod“. Nicht einmal gestellt wird die Frage, ob für unsere Liturgie, die ja die hebräische Sprache nie benutzt, sondern in ihren Anfängen griechisch gesprochen hat, eine derartige Rückführung angebracht ist. Geht man damit nicht vor die Anfänge zurück? Im übrigen übersetzen wir an der bekanntesten Stelle, nämlich im Gloria der Messe und im Weihnachtsbericht der Bibel, doxa nicht mit „Herrlichkeit“. Natürlich enthält nur die deutsche Fassung der Instruktion dieses Wort; es ist dem Original hinzugefügt.

Ziffer 24 führt aus, man müsse Wege finden, „Realitäten des Evangeliums“ in der Sprache der Gegenwart auszudrücken. In der deutschen Fassung wird daraus „die

---

[9] s. Anmerk. 1a, S. 55

biblische Wirklichkeit". Während das Evangelium im weiteren Sinne die gesamte Botschaft der Kirche meint, trägt „die biblische Wirklichkeit" den Geruch der theologischen Fachsprache an sich und führt die liturgischen Texte auf den Weg zur Bibel zurück.

Ziffer 32 steht in einem auffallenden Gegensatz zu der vorhergehenden, die verlangt hat, daß die Übersetzung der biblischen Lesungen mit dem lateinischen liturgischen Text übereinstimmt. Jetzt dagegen ist von gewissen Fällen die Rede, in denen an die Stelle einer Übersetzung aus dem Lateinischen eine aus den biblischen Urtexten treten könne. In welchen Fällen, ist nicht gesagt. Zwischen den beiden Ziffern klafft offenbar ein Widerspruch. Ob unsere neuen Lesungen der Ziffer 31 oder der folgenden entsprechen?

Aus Ziffer 33 folgt, daß es liturgische Texte gibt, bei denen Änderungen, Auslassungen oder Zusätze nicht zu beanstanden wären. Tatsächlich geht der Verfasser der Instruktion noch weiter; im Anschluß führt er aus, daß in alten Texten lateinische Termini vorkämen, die schwer zu verstehen und zu übersetzen seien, und daß man dort klärende Zusätze und manche Paraphrasen brauche. Dies steht wieder in merkwürdigem Gegensatz zu Ziffer 31, wo bloße Paraphrasen und jegliche Kommentierung scharf abgelehnt werden. Der aufmerksame Leser stellt folgende Auffassung fest: Bei biblischen Texten sind Paraphrasen und Erklärungen verboten, auch wenn das Original schwer zu verstehen ist, bei alten römischen Texten werden sie empfohlen.

Ähnlich behandeln die Verfasser der Instruktion in Ziffer 34 die römischen Orationen, für die sie, wie wir oben gesehen haben, mit soviel Bewunderung erfüllt sind: Die Formulierung könne größere Fülle des Ausdrucks annehmen, müsse aber überflüssige Wörter und schwülstigen Stil vermeiden, alles, damit der Inhalt der Gebete für die liturgische Feier und die heutigen Bedürfnisse besser aktualisiert werden könne. Die deutsche Fassung sagt mit unglücklicher Wiedergabe „aktueller machen" statt „aktualisieren". Gemeint ist jedenfalls die Verständlichkeit für die Gemeinde der Gegenwart. Größere Freiheit wird hier gewährt, weil es sich um römische, nicht um biblische Texte handelt.

Wenn Ziffer 36 für die Übersetzungen der Liturgiepsalmen eine Einteilung in Strophen zuläßt, für den lateinischen Text aber die Einteilung in Verse für gegeben erklärt (in der deutschen Fassung sogar für „geboten"), so ist der Grund für die Unterscheidung zunächst nicht einzusehen; auch die lateinischen Psalmen sind nur übersetzt. Jedenfalls neigt auch diese Erlaubnis zum Hebraisieren.

So durchläuft die Instruktion ein nicht seichter Strom von Entlatinisierung und Biblisierung. Von den mehr als fünfzehn Jahrhunderten einer Entwicklung, eines Fortschritts, eines aggiornamento, geschichtlicher Realität wendet er sich ab und engt sich auf eine kurze Zeit vor ihnen ein, mit der er die Liturgie repristinieren will.

Aber kehren wir noch einmal zu den Grundsätzen der Änderungen zurück, die an die Stelle der Übersetzungen treten! Die „Übersetzer“ gehen offensichtlich darauf aus, die Texte zu „verbessern“, dem Verständnis der modernen Zeit näherzubringen, ad usum Delphini, lies „der Kinder und einfachen Leute“, zu erleichtern. Sie halten gewisse Partien der Originaltexte für veraltet, für den Ausdruck überholter religiöser Vorstellungen oder theologischer Lehren, für „nicht nachvollziehbar“, andere für ungeeignet im Zeitalter des Ökumenismus, der Demokratie und des sozialen Ausgleichs. Sie wollen einem Mißverständnis des Originals mit seiner Ausdrucksweise vorbeugen, es durch paraphrasierende oder kommentierende Zusätze erklären. Nicht alles, was wir jetzt zusammenfassend ausführen, ist in der Instruktion belegt, aber es findet sich deutlich in den uns vorliegenden neuen Übersetzungen[10]. Andererseits stimmt der Tenor der Instruktion so auffallend und weitgehend mit ihnen überein, daß wechselseitige Rückschlüsse auf dieselben Tendenzen und vielleicht dieselben Verfasser naheliegen.

Wie tief die Änderungswünsche gehen, tritt bei weiteren Überlegungen noch klarer zutage. Ziffer 12 will, wie wir gesehen haben, eine textverändernde Übersetzung von „ratam, rationabilem acceptabilemque“. Was die Bearbeiter dort, im Grunde genommen, fordern, ist nicht eine bessernde Übersetzung, sondern eine Änderung des Originals. Sie halten es, bei Lichte besehen, für zu römisch, zu juristisch, zu altertümlich, als daß der französische oder deutsche Beter von 1970 es in den Mund nehmen könnte. In Wirklichkeit verstärken sich die fünf Adjektiva gar nicht, sie sind nicht synonym, sondern haben auseinanderliegende Bedeutungen.

Ähnlich verfehlen die Verfasser der Instruktion in Ziffer 24 ihr Angriffsziel: Sie meinen nicht falsche oder unangebrachte Übersetzungen, sondern Originaltexte. Diese müßten sie ändern wollen, aber aus uneingestandenen Gründen wagen sie das nicht zu sagen. Von der bekannten, häufig wiederkehrenden Wendung der römischen Orationen „Terrena despicere“ erklären sie nur, diese Auffassung der Realitäten sei schwer zu verstehen, sie schockiere das christliche Empfinden der Gegenwart. Nun, wenn es so wäre, müßten sie aus den lateinischen Texten ebenso verschwinden wie aus den deutschen oder den französischen. Dasselbe sagt die Instruktion von der Bitte der Allerheiligenlitanei „ut inimicos sanctae Ecclesiae humiliare digneris“, und dasselbe müßte in Wirklichkeit von ihr gelten. Eine solche schamhaft getarnte Attacke gegen die Originaltexte schimmert auch an anderen Stellen durch, und weitere Beispiele sind in den neuen liturgischen Übersetzungen, die uns vorliegen, zu finden[11].

Nur einmal rafft sich das römisch-französische Schreiben zu offener Konsequenz auf, in den Ziffern 36 und 37. Dort gesteht es den Bischofskonferenzen die Möglichkeit zu, bei besonderen Schwierigkeiten an die Stelle gegebener Antiphonen

---

[10] s. Anmerk. 1
[11] s. Anmerk. 1, z. B. auf S. 52, 54 f., 67

oder Psalmen andere zu setzen und Hymnen frei nachdichten zu lassen („une nouvelle élaboration"). Das ist eine klare Unterscheidung zwischen Übersetzung eines vorgegebenen Textes einerseits und bewußter Änderung andererseits.

III

Fassen wir die kritische Prüfung der Instruktion, an die wir uns gewagt haben, und die Untersuchung des Übersetzens liturgischer Texte, die wir vorgelegt haben, zusammen! Ein erster Widerspruch besteht zwischen dem Festhalten am Grundsatz der Übersetzung und der Tendenz zu bewußter Änderung ohne ein überzeugendes Kriterium. Darin ist ein zweiter enthalten, der zwischen der Offenheit des Bekenntnisses zur Übersetzung und der Heimlichkeit des Strebens nach bewußter Änderung der Originale. Ein dritter erhebt sich zwischen der Tendenz zum aggiornamento und der anderen zur Einengung des Gedankens der Entwicklung durch ein Repristinieren.

Eine Verwechslung ergibt sich, die für jedes Übersetzen wichtig ist, die von Semantik und Stilistik, eine zweite, über die jetzt noch einiges zu sagen ist, nämlich die der Sprache einer Zeit, z. B. des Deutschen der Gegenwart, mit ihren verschiedenen Ebenen. So sagt Ziffer 6 der Instruktion, man müsse zu einem gegebenen Volk und in seiner eigenen Sprechweise („langage") reden. Eine solche Sprechweise eines ganzen Volkes gibt es nicht. Was älteren Menschen gemäß ist, spricht Heranwachsende nicht ohne weiteres an, was diese mit Wonne schlürfen, ist Kindern unverständlich, und die verschiedenen Schichten des Deutschen vom Straßendeutsch über die Umgangssprache zum Schriftdeutschen und zum dichterischen Deutsch haben wir erwähnt. Wenn sich manche Grenzen zwischen ihnen verwischen, tun sich andere dafür auf. An derselben Stelle erklärt es die Instruktion als Aufgabe der Übersetzer, was die Kirche durch den Originaltext einem Volke in seiner Sprache habe mitteilen wollen, jetzt einem anderen Volke in dessen Sprache wiederzugeben. Sie übersieht, daß nach den ersten Zeiten der christlichen Gemeinden die lateinischen Originaltexte der Liturgie nicht für ein Volk, sondern für alle Völker des Westens bestimmt gewesen sind und das Latein der Kirche seitdem eine übernationale Sprache geworden ist.

Ziffer 20 betont, im liturgischen Gebet müsse jeder Gläubige sich selbst ausdrücken können. In diesem Satz spiegelt sich wie in einem Brennpunkt das eine durchgehende Bestreben der Instruktion, dem modernen Menschen entgegenzukommen. „Den modernen Menschen" gibt es aber nicht, sondern nur sehr verschiedene Spielarten von ihm, mit sehr verschiedenem Geschmack und sehr verschiedener religiöser Ansprechbarkeit. Im liturgischen Gebet soll jeder Christ sich selbst ausdrücken können. Können, mit Verlaub gesagt, ja, müssen nein. Dafür ist eben die Liturgie Gebet der Kirche und nicht des einzelnen. Gebet der Kirche, d. h. zudem Gebet des fortlebenden Christus selbst, des Gottesvolkes, das durch die zwei christlichen Jahrtausende pilgert, nicht nur durch unsere siebziger Jahre. Wer ihm angehört, steht in einer communio

sanctorum, die sich über Raum und Zeit in andere Dimensionen erhebt. Deswegen ist es möglich, daß wir Heutigen und Hiesigen Alleluja und Hosanna singen, Kyrie und Amen sagen, Eucharistie und Christus und katholisch und evangelisch. Deswegen hat aber auch die Umsetzung in die Sprache des täglichen Lebens der Gegenwart ihre Grenzen. Im Gebet der Kirche wird sich jeder Christ ausdrücken können, der als wahrhaftiger Mensch, d. h. demütig, vor Gott steht und, Christus wie seiner Kirche dankbar, sich bemüht, ihre Sprache zu verstehen. Ohne solche Bemühung kann er ja auch keine Bibel lesen, weder das Neue noch das Alte Testament.

Nach dieser zusammenfassenden Kritik sei eine Forderung der Instruktion (Ziffer 24) in das verdiente Licht gerückt: Die Anpassungen der Übersetzer müßten Ausdruck einer „doctrine sûre" und einer „spiritualité authentiquement chrétienne" sein, in der deutschen Fassung „einer zuverlässigen Lehre und einer echten christlichen Geistigkeit". In der französischen „doctrine sûre" liegt gegenüber dem Adjektiv „zuverlässig" auch die Sicherheit vor Gefahr, wie sie dem lateinischen „tutus" eigen ist; damit kann wohl nur die Gefahr einer Abweichung von der Lehre der Kirche gemeint sein. Auch die deutsche „Geistigkeit" hat einen allgemeineren Sinn als die „spiritualité", die wir als „Spiritualität" genau wiedergeben können; darunter verstehen wir doch das geistliche Leben, wie es z. B. zum Amte des Spirituals gehört.

Nicht weit von dieser Forderung verläuft die Linie alles dessen, was die Instruktion im Sinne gewissenhafter Übersetzung ausgeführt hat, und was die vorliegende Studie in demselben Sinne hervorhebt. Diese Linie geht von der einen Kirche aus, die die Einheit des Glaubens als ihr Herzblut hütet und sich durch die eine Welt der Gegenwart mit ihrem vielfältigen Einheitsbewußtsein mehr denn je bestätigt sieht. Die psychologische Wirkung der Einheit in der Liturgie ist für die modernen Menschen eine Botschaft des einen Evangeliums, das nicht starr ist, sondern der Pluralität der Völker und Menschen genug freie Bahn läßt. Liturgie aber ist in erster Linie die Gottesverehrung der einen Kirche, Gottesverehrung, die als solche die Verkündigung in sich trägt.

Besprechungen

Jean Cardonnel, *Gott in Zukunft.* Aufforderung zu einer menschlichen Welt. Experiment Christentum Nr. 3. 196 Seiten, kart. DM 9,80. Verlag J. Pfeiffer, München.

Jean Cardonnel O. P. veröffentlichte 1968 dieses Werk unter dem Titel: Dieu est mort en Jesus Christ. Er erregte großes Aufsehen und wurde sogleich in mehreren Auflagen gedruckt. Die deutsche Übersetzung besorgte Sigrid Martin.
Man merkt es bald, daß der Verfasser in sozialer Arbeit tätig ist. Er kommt mit vielen modernen Menschen ins Gespräch, denen er die alten Wahrheiten des Evangeliums in moderner Sprache darlegen will. Die Lektüre des Werkes ist nicht leicht, denn es setzt die Kenntnis der modernen Strömungen voraus. Doch werden keine neue Theorien geboten, sondern die christliche Wahrheit ohne Abstriche ins tatsächliche Leben gestellt. Der Verfasser benutzt die Freiheit rhetorischer Übertreibung, nur zu oft bewußt provozierend, was auf gut bürgerliches Christentum schockierend wirken muß. Auch wenn man nicht alle Ansichten des Verfassers teilt, kann man die scharfen Formulierungen nur gutheißen, denn sie wecken auf. Die Forderungen des Evangeliums werden dem gläubigem Menschen vor die Augen gestellt, mitten in das Leben der Gegenwart hinein. Man mag das unbequem finden, aber das Evangelium wird nicht zu unserer Bequemlichkeit verkündet.

Die Nächstenliebe wird sehr stark betont. Der Verfasser ist kein Parteimann, doch dürfte er eher links stehen, er tritt für die Rechte der Armen und Unterdrückten ein. Doch besteht kein Zweifel, daß es dem Verfasser um Gott, um Christus und seine Kirche geht, man spürt seine Sorge um die Zukunft des Gottesvolkes wie der ganzen Menschheit, für die er mit der ganzen Leidenschaft seines Herzens eintritt.

Das Werk sollte man allen in die Hand geben, die an der Verbürgerlichung des Christentums leiden, vorab der studierenden Jugend. Es könnte leicht zur Grundlage für Tagungen gemacht werden, wo es zu echtem Dialog helfen könnte. Man braucht dabei nichts zu fürchten, denn hier wird die Offenbarung ernst genommen, es wird ein Leben aus dem Glauben und bedingungslose Liebe gefordert, nicht zu schönen Worten, sondern zur lebendigen Tat im Alltag. Es wäre nur zu wünschen, daß dieses Werk zur wahren Erweckung im Glauben führe.

J. Thiel

José Maria González Ruiz, *Anmerkungen zu einer Theologie der Welt.* Aus dem Spanischen übersetzt von Franz-Michael Hohler. 212 Seiten, kart. DM 11,80. Verlag J. Pfeiffer, München.

Der Verfasser will Christentum mit echtem Humanismus verbinden. Zu dieser Theologie der Welt ist er wie kaum ein anderer berufen, denn er war maßgeblich an dem bekannten „Schema XIII" des Vatic. II beteiligt. In einem Arbeiterviertel von Sevilla hat er persönlich Kontakte mit den brennenden Problemen der Zeit gewonnen.

Im ersten Teil sucht er dem Gott der Philosophen einen lebendigen Gottesbegriff entgegenzustellen. Er ersetzt dabei das etwas abgegriffene Wort „übernatürlich" mit dem schönen Ausdruck: „Gott ist ein Geschenk" für die Welt, aber kein Teil von ihr, er schenkt sich ihr umsonst, eben aus Liebe. Durch Christus wird alles Menschliche einberufen. Der Kult des N. T. wird nicht mehr im Tempel gefeiert, sondern in den Häusern; an die Stelle der aufwendigen Liturgie tritt das Mahl mit den Speisen des Alltags. Damit ist aber die Aufgabe des neuen Gottesvolkes nicht kleiner geworden, sie umfaßt nun auch den Alltag. Von der Theologie fordert er darum Verständlichkeit, die Fachsprache ist nur Eingeweihten verständlich, wie die Zeichensprache den Taubstummen; nur wer sie gelernt hat, kann sie verstehen. Streng fordert er die saubere Trennung von Gott und Welt, denn gerade dadurch kommt uns Gott in seiner Liebe näher. Wir brauchen keinen Umweg mehr über die Natur zu machen, um mit Gott vereint zu werden. Seine Gnade ist keine Rivalin der Natur, sie ist

ebensowenig etwas Fertiges wie die Sprossen einer Leiter, sondern eben eine Bindung an den lebendigen Gott.

In den Teilen II und III wird die Verantwortung des Gläubigen wie des ganzen Gottesvolkes für die Welt dargelegt, wie es vom Vatic. II gefordert wird. Diese Gedanken sind noch nicht Allgemeingut der Gläubigen geworden. Die Bibel lehrt keine Weltflucht. Prometheus frevelt gegen die Götter, die ein Teil dieser Welt sind, somit von ihm beraubt werden, der lebendige Gott läßt die Menschen an seiner Schöpfung teilnehmen, die er an seiner Statt beherrschen soll. Gott hat den Menschen auf seine natürlichen Kräfte gestellt, Gnade ist Gabe, Zugabe. Damit ist der Dialog mit den Marxisten und Atheisten möglich, denn der christliche Glauben soll den Menschen nicht der Erde entfremden, ihn nicht von den irdischen Pflichten entbinden. Von Anfang an steht Gott im Dialog mit den Menschen, doch ist in heutiger Zeit eine „Verfinsterung" Gottes eingetreten, nicht ohne Schuld des Gottesvolkes. Der Verfasser gibt hier eine vorsichtige Kritik der Geschichte der Kirche, besonders der Anmaßung auf wissenschaftlichem, sozialem, politischem Gebiete. Wer die Gnadengaben Gottes in Christus erfaßt hat, der fühlt sich berufen und verpflichtet, das Heilsgeheimnis Christi zu verwirklichen, ein jeder nach seinen Kräften und Veranlagung. Man kann darum das Studium dieses Werkes nur empfehlen, besonders jenen, die ihre Verantwortung für eine neue Welt in Christus erkannt haben, die mitwirken wollen an dieser Aufgabe, wozu eigentlich das ganze Volk Gottes verpflichtet ist. *J. Thiel*

Thomas und Gertrude Sartory, *Utopie Freiheit.* Variationen zum Thema Gottesherrschaft. Experiment Christentum Nr. 5. 318 Seiten, kart. DM 12,80, Verlag J. Pfeiffer, München.

Es ist schwer, über dieses Werk ein gerechtes Urteil zu fällen, wenn man sich gezwungen sieht, vieles abzulehnen, aber eine berechtigte sachliche Kritik nicht zu behindern sucht. Schon der Titel verspricht mehr, als er hält, wenn man mit den Verfassern Utopie als „die Wahrheit von morgen" nehmen soll. Es sollen nur Variationen über die Herrschaft Gottes sein, also keine erschöpfende Behandlung des Themas. Die Verfasser bringen hier meist Vorträge, die sie selbst gehalten haben. Bei so heiklen Fragen ist das recht mißlich, denn das gesprochene Wort erlaubt mehr als das gedruckte, da Übertreibungen und Spitzen aus der Rede herauszuhören sind, gedruckt aber viel schärfer wirken. Auch scheint die oft etwas saloppe, journalistische Art der Behandlung dem Ernst der Sache nicht immer zu entsprechen. Gerade wenn einer glaubt, seine warnende Stimme erheben zu müssen, sollte er wohlüberlegt und vorsichtig formulieren, sonst schadet er nur der eigenen Sache.

Viele Aussagen sind ungenau, wenn nicht gar falsch. Der katholische Glaube an die Auferstehung dürfte etwas mehr sein, als Jesus als den zu erfahren, „der nicht tot ist und dessen Sache nicht zu Ende ist" (S. 73). Die Auferstehung war eine Tat Gottes, der damit einen endgültigen Anfang setzte. Jesus war auch nicht der „Mensch für andere" (S. 73), sondern zuerst ganz bewußt der Mensch für Gott. Christlicher Glaube ist mehr als bloßes soziales Engagement. Wenn sich den Jüngern die „Überzeugung aufdrängte", das Jesusgeschehen gehe alle Menschen an (S. 74), das bedeutet wohl, von einem eigentlichen Auftrag Christi an die zwölf Apostel, wovon die Schrift berichtet, könne nicht die Rede sein. Man hat oft das ungute Gefühl, man solle mit vielen Worten von der Wahrheit des Evangeliums weggezogen werden.

Ein Lieblingswort des Werkes ist „Neuinterpretation". Das kann dem Worte nach nur heißen: eine alte Wahrheit neu zu deuten und auszudrücken, ohne den Wahrheitsgehalt zu ändern. Wer neu interpretiert, der muß die alte Formulierung gut verstehen, sie genau wiederzugeben versuchen. Das hat die Kirche immer versucht, anders ist es gar nicht möglich, dem gläubigen Volke zu predigen. Hier aber wird immer der moderne Mensch herbei-

zitiert, dem man das oder jenes nicht zumuten dürfe, doch wird man ihm nicht ersparen können, falls er glauben will, die gleiche Glaubenshaltung einzunehmen, die seit zweitausend Jahren allein als christlich gilt, ihr Wesen gar nicht ändern kann. Liest man das, was auf Seite 185 steht, so bekommt man Zweifel an dieser Neuinterpretation. Es dürfte mehr als fraglich sein, daß für Paulus der Glaube der Ausdruck schlechthin für die „richtige Beziehung des Menschen zu Gott" war, daß er also „Glaube an Dogmen" ausgeschlossen hätte. Worin bestand dann eigentlich für Paulus der Unterschied zum Glauben des A. T., wenn nicht in neuen Glaubenswahrheiten (Dogmen), die er unmißverständlich in seinen Werken definiert hat. Die Dogmen fußen gerade auf den klaren Aussagen in seinen Briefen.

Den Beitrag „Maria und die unfehlbaren Päpste" (S. 197—202) kann man nur unverantwortlich nennen. Die Jungfrauengeburt mit hämischen Worten in sechs Seiten behandeln und neu interpretieren zu wollen, zeigt gerade einen Anspruch auf unfehlbare Autorität, die man dem kirchlichen Lehramt abzustreiten sucht. Die Behauptung, Lehrformeln (Dogmen) seien zu Leerformeln geworden, was gerade in der Mariologie greifbar werde, ist einfach unverschämt, erinnert an die Frechheit der Halbstarken.

Auf S. 225 wird behauptet, der Herrschaft Gottes stehe eine „göttlich-geheiligte menschliche Herrschaft (Hierarchie)" entgegen, sie müßte erst exegetisch nachgewiesen werden (S. 228). Als ob es keine jahrhundertealte Kontroverse darüber gäbe!

Fatal und lächerlich wirkt der Satz (S. 238): „Wo Theologie zu einer Theologie der Behauptungen entartet, möchte man am liebsten mit Mao Tse-tung sagen: ... soviel Unsinn zusammenschwätzen wie man will." Mao Tse-tung als Anwalt der Wahrheit! Ein moderner Christ sollte über berühmte Zeitgenossen besser unterrichtet sein oder schweigen! Man ist schlecht beraten, Mao als Verteidiger der Wahrheit und Demokratie zu bemühen. Ich habe jahrelang (bis 1954) diese Freiheit und Unfehlbarkeit selber in China erlebt, Gott bewahre das Volk Gottes davor! Niemand, der den Herrn und seine Kirche liebt, wird sich berechtigter Kritik verschließen. Gerade weil er von göttlicher Eifersucht beseelt ist (2. Kor. 11, 2), wird er behutsam und liebevoll vorgehen, nicht einfach seine unreifen Ressentiments in die Öffentlichkeit werfen. Wunden werden nicht geheilt, indem man Pfeffer und Salz hineinschüttet. Im ganzen kann man diese Ausführungen nur bedauern, es wird dadurch nur das berechtigte Anliegen derer, die sich um die Zukunft des Gottesvolkes sorgen, in Mißkredit gebracht.

J. Thiel

Dietrich von Hildebrand, *Die Enzyklika „Humanae Vitae" — ein Zeichen des Widerspruchs.* Verlag Josef Habbel, Regensburg 1968, 40 Seiten.

Vorliegende Abhandlung ist hervorgegangen aus einem Vortrag, der in Salzburg vor geschlossenem Kreis gehalten wurde. Wie schon der Titel andeutet, stellt sich D. v. H. in dieser Broschüre voll und ganz hinter die Enzyklika Papst Pauls VI. Bevor er jedoch auf dieses viel umstrittene Rundschreiben über die Geburtenregelung zu sprechen kommt, versucht er, zunächst den Sinn und Zweck der Ehe in christlicher Sicht gegenüber verschiedenen irrtümlichen Auffassungen innerhalb und außerhalb des kirchlichen Raumes herauszustellen.

Als Phänomenologe ist der Autor natürlich bemüht, das Wesen der Dinge herauszuschälen und alles Unwesentliche, das nebensächliche Beiwerk einzuklammern. Er unterscheidet genau zwischen Sinn und Zweck der Ehe und betont den Eigenwert der Ehe, den diese auch dann behält, wenn keine Nachkommenschaft mehr zu erwarten ist. Besonders wichtig scheint ihm die Unterscheidung des statischen vom dynamischen Naturbegriff. Damit will er einem Mißverständnis des Naturbegriffes in „Humanae Vitae" vorbeugen.

Nachdem die Gegner genügend zu Wort gekommen sind, gibt D. v. H. in lose aneinandergereihten Abschnitten seine eigene Stellungnahme gegenüber dem umstrittenen Dokument

des Papstes. Dem zweimal verheirateten Philosophen D. v. H. kann kein auch noch so progressiv eingestellter Theologe oder Mediziner vorwerfen, der Autor spreche von lebensferner Warte aus über Dinge, die er nicht persönlich erlebt habe und deren vielschichtige Problematik er deshalb im eigentlichen Kern nicht wissen und nicht nachfühlen könne.

Unabhängig von der Enzyklika begründet D. v. H. die Sündhaftigkeit der künstlichen Geburtenregelung damit, daß kein Mensch das Recht habe, „die verwirklichte Liebesvereinigung in der Ehe von der Zeugung zu trennen“ (S. 22). Es sei eine Grundsünde der Ehrfurchtslosigkeit gegen Gott, die so handelt, als seien wir die Herren unserer selbst, während wir doch gerade auch im Mysterium der Ehe an Gott gebunden sind. Dieselbe Sündenwurzel liege auch dem Selbstmord und der Euthanasie zugrunde, denn auch hier spielen wir uns als die Herren des Lebens auf. Sich des natürlichen Rhythmus zu bedienen, um eine Empfängnis auszuschließen, widerstreite der Ehrfurcht nicht, weil das Vorhandensein dieses Rhythmus eine gottgegebene Einrichtung sei. „Auch in der Begrenzung der Empfängnis auf eine kurze Periode ist ein Wort Gottes enthalten“, das sowohl den Sinn und Wert der körperlichen Vereinigung der Ehegatten abgesehen von der Zeugung bestätigt, als auch die Möglichkeit offen läßt, die Empfängnis bei schwerwiegenden Gründen auszuschließen. Bei einer künstlichen Geburtenregelung aber greife der Mensch in die Vorsehung Gottes ein und begehe ein ausgesprochenes sittliches Unrecht, weil diese künstlichen Eingriffe in die Natur (=das Wesen) der gottgewollten sinnvollen Zusammenhänge nicht gleichzusetzen seien den künstlichen Eingriffen und Veränderungen der Natur (= die Ordnung der Schöpfung) vor allem im materiellen und biologischen Bereich, etwa bei Operationen aller Art zur Heilung von Krankheiten. Ein Abgrund trenne die Knaus-Ogino-Methode von der Pille, bei deren Anwendung der Mensch wie bei allen anderen Empfängnisverhütungsmitteln trenne, was Gott verbunden habe, nämlich den ehelichen Akt von der Schöpfung eines neuen Menschen. Die große Hoffnung sei darum in die Wissenschaft zu setzen, daß es ihr gelingen möge, möglichst bald eine Methode zu finden, welche die Zeitwahl absolut sicher feststellt. Was die Problematik der Überbevölkerung betrifft, verweist D. v. H. auf seinen Aufsatz „Der Sinn der Ehe und das Problem der Überbevölkerung“ in „Stimmen der Zeit“, Dezember 1961. Kein Übel in der Welt berechtige den Menschen, meint der Verf., ein sündhaftes Mittel zu gebrauchen, um das Übel abzuwenden.

Schließlich sieht D. v. H. im gemeinsamen Opfer der zeitweiligen Enthaltsamkeit keine Beeinträchtigung der Liebe für die Ehepartner, sondern im Gegenteil ein Mittel gegen die abstumpfende Macht der Gewohnheit und gegen die Gefahr, aus dem ehelichen Akt eine rein geschlechtliche, egoistische Befriedigung zu machen. Nur aus dem Opfergedanken heraus könne die Frage der künstlichen Geburtenregelung richtig verstanden und beurteilt werden. Um eines materiellen Gewinnes willen wären wohl viele Menschen zum Opfer zeitweiliger Enthaltsamkeit bereit, meint der Autor realistisch.

Auch dem Gewissen des einzelnen könne die Frage der Geburtenregelung nicht überlassen werden, weil dadurch jede objektiv gültige Moral aufgelöst und ein völliger Amoralismus herbeigeführt werde (was wohl heute nicht mehr bewiesen zu werden braucht!). Schon Kardinal H. Newman habe davor gewarnt und gesagt, das Gewissen sei in seinem Jahrhundert durch das Recht auf Willkür ersetzt worden. Die Aufgabe des Gewissens in der Frage der Geburtenregelung besteht nach D. v. H. darin, zu prüfen, ob z. B. die Anwendung der Pille aus therapeutischen Gründen nicht doch als verstecktes Motiv eine Schwangerschaftsverhütung habe, oder zu untersuchen, ob die natürliche Geburtenregelung durch Zeitwahl genügend Gewicht besitze. All die zahlreichen Umstände, die für diese „verantwortete Elternschaft“ maßgebend sind, zu prüfen, darin liegt nach D. v. H. die Aufgabe des Gewissens des Einzelnen. Soll sie nicht verantwortungslose Elternschaft sein, müsse sich die Gewissensentscheidung selbstverständlich nach objektiven Gründen richten und nicht nach

Willkür und egoistischen Rücksichten. Die Kirche ersticke unser Gewissen nicht, sondern biete ihm die notwendige Unterlage dafür, was gut und böse ist.

Eine mutige Stellungnahme Dietrich von Hildebrands zur unbequemen Enzyklika „Humanae Vitae", womit der Autor auf viel Unverständnis und Widerstand stoßen wird, womit er aber auch klar die Fronten scheidet. *Elisabeth Herbrich*

Handbuch der Kirchengeschichte. Herausgegeben von Hubert Jedin. Band III: Die mittelalterliche Kirche. Erster Halbband: *Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform.* Von Friedrich Kempf, Hans-Georg Beck, Eugen Ewig und Josef Andreas Jungmann. Herder Verlag Freiburg i. Br. 1966, Leinen, 568 Seiten, DM 74,—.

Der vom bekannten kirchlichen Mediävisten der Gregoriana in Rom, Friedrich Kempf, redigierte Band umspannt die Zeit von 700 bis 1124. Diese zerfällt in zwei Teile: 1. Die Kirche unter der Herrschaft der Laien (=kirchliches Frühmittelalter), 2. Die Kirche im Zeitalter der gregorianischen Reform.

E. Ewig (Bonn) bearbeitete die Abschnitte vom frühen 8. Jahrhundert bis zum Ende der Karolingerzeit, Friedrich Kempf die folgenden bis zum Reformpapsttum des 12 Jahrhunderts. Vom Altmeister der Liturgiewissenschaft, Josef Andreas Jungmann (Innsbruck), stammt die Darstellung von Kult und Frönmigkeit, von Hans-Georg Beck (München) die Geschichte der byzantinischen Kirche.

Kempf, der den Halbband auch einleitet, begründet den Beginn des kirchlichen Frühmittelalters um 700 damit, daß seit dieser Zeit das Kirchenrecht germanisch geprägt wurde, daß Westkirche und frühmittelalterliche Kultur zusammenwuchsen. Wenn auch die Auseinandersetzung der Kirche mit dieser zeitbedingten Prägung (Eigenkirchenwesen, Königstheokratie u. a.) in der gregorianischen Reform eine neue Periode — das kirchliche Hochmittelalter — einleitet, so rechtfertige die Funktion dieser Reform im Verhältnis der West- zur Ostkirche dennoch ihre Einbeziehung in diesen Halbband. Die jahrhundertelange Entfremdung der beiden Kirchenhälften sei in der gregorianischen Reform in ihr Endstadium getreten, erst durch die Kreuzzugsbewegung und durch das die Führung der christlichen Welt antretende Papsttum sei auf griechischer Seite das Schisma als vollendet angesehen worden. „Zum Verständnis des Schismas gehört eine genaue Kenntnis der gregorianischen Reform." Eine ökumenische Geschichtsbetrachtung wird dieser Begründung nur zustimmen können.

Das Interesse des Lesers wird damit stark auf die Geschehnisse gelenkt, die zum Schisma führten. Gegenüber früheren apologetisierenden Darstellungen zeichnet sich diese durch differenzierende Sorgfalt aus. Das abwägende Urteil gehört überhaupt zu den wesentlichen Vorzügen dieses Unternehmens, in dem der gegenwärtige Stand der Forschung in Darstellung und Bibliographie dargeboten wird. Mehr als ehedem erfahren wir über bestimmte Vorgänge des monastisch-azetischen und Frömmigkeitslebens, worin die in letzter Zeit erreichten Fortschritte in der Forschung besonders augenfällig hervortreten.

Das Handbuch der Kirchengeschichte, in dem ein gewaltiger Stoff durch reiche Gliederung gut überschaubar gemacht worden ist, verdient als Behelf für Studium und als Nachschlagewerk die beste Empfehlung. *A. K. Huber*

Johannes Hopfner, *Kirche in der CSSR*, 2. erweiterte Auflage. Sozialwerk der Ackermann-Gemeinde München, 1970, 90 Seiten, 6 Bildtafeln, broschiert DM 2,90.

Angesichts der Pressemeldungen über das weiter fortschreitende Eingefrieren des Prager Frühlings auch für die Kirche schließt die kleine Arbeit von Johannes Hopfner eine Lücke auf dem Buchmarkt. Denn trotz der vielen Bucherscheinungen zum Jahre 1968 war der Bereich der Kirche doch kaum behandelt worden.

Hopfner beginnt mit einer Bestandsaufnahme der kirchlichen Struktur, schildert die Anfänge und das Fortschreiten der Verfolgung nach 1948, den „Weg in die Kerker", aber auch die „ersten Anzeichen einer politischen Klimaveränderung". Die Erleichterungen der Dubcek-Ära werden ausführlicher behandelt, endlich auch die Zeit nach dem 21. August. Der Ausblick, den Hopfner gibt, ist realistisch und schließt mit „Bangen und Hoffnung".

Hervorzuheben sind an dem Büchlein die Verweise auf das innere Gefüge der Kirche in der CSSR, die unterschwelligen Strömungen des Hussitismus und Josephinismus. Auch das Kapitel über die griechisch-katholische Kirche in der Slowakei sei eigens betont, allerdings auch darauf hingewiesen, daß die Union mit Rom nicht im 16. Jahrhundert vollzogen wurde, sondern erst 1646 in Uzhorod (S. 77). Die Jahreszahl 1676 auf Seite 12 für die Gründung der slowakischen Bistümer Zips, Neusohl und Rosenau muß selbstverständlich 1776 heißen.

In einer Zeit, da der Besucherstrom nach Prag noch fließt, kann man Hopfners Ausführungen nur eine möglichst weite Leserschaft wünschen. *R. Grulich*

Adalbert Langer, *Zu den Quellen des Rechtsdenkens bei Adalbert Stifter.* Eine geistesgeschichtliche Studie. (Schriftenreihe des Adalbert-Stifter-Institutes des Landes Oberösterreich 25), Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1968, 43 Seiten.

Dr. Adalbert Langer, der uns diese Schrift zum Gedenken an den 100. Todestag Adalbert Stifters schenkte, verbindet umfassendes rechtsgeschichtliches Denken mit feinem Gefühl für die schöpferische Gestaltung des Dichters. Es gibt eine zahlreiche Literatur zum Rechtsdenken und der Politik-Anschauung Adalbert Stifters. (Hervorzuheben sind: Erik Wolf, Der Rechtsgedanke Adalbert Stifters, 1941, überarbeitet: Vom Wesen des Rechts in der deutschen Dichtung, 1949; Erich Fechner, Recht und Politik in Adalbert Stifters Witiko, 1952.) Gemeinhin gilt Stifter als Anhänger des Naturrechts. Unser Verfasser wirft die Frage auf, warum Stifter als Dichter nicht sachgetreu weitergab, was er als Schüler im Benediktiner-Gymnasium Kremsmünster und als Rechtshörer an der Hochschule in Wien in sich aufgenommen hatte; warum er über die Naturrechtslehrer seiner Zeit, C. A. Martini, Franz von Zeiller und den ihm so wohlgesinnten Franz von Egger hinaus zur Aufnahme mittelalterlich-thomistischer Gedankengänge kam? Die Antwort auf diese Fragen versucht der Verfasser durch Erschließung der Quellen und der durch sie verursachten Unterströmungen zu geben, denn um die Jahrhundertwende und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird in der Spannung von Aufklärung und historischem Denken Beständigkeit wie Wandelbarkeit des Naturrechts sichtbar.

Fesselnd entwickelt der Verfasser das geistige Profil der erwähnten Naturrechtslehrer: Carl Anton von Martini (1726—1800) beschränkte sich wohl darauf, die überkommene Lehre weiterzugeben, folgte aber nicht der einsetzenden Abkehr von der Scholastik. Er hielt daran fest, daß die ergiebigste Quelle für die Ableitung aller natürlichen Gesetze die „Endzwecke der von Gott geschaffenen Dinge" seien, „insofern sie nämlich aus dem Wesen und der Natur derselben selbst erkannt und auf unsere freien Handlungen angewendet werden können". Seine Nachfolger Franz von Zeiller (1751—1828) und Franz von Egger (1765—1851) wichen von dieser Basis unter dem Einfluß Kants wesentlich ab. Man wollte das Recht auf Geselligkeit und Gesellschaft aufbauen. Die Einheit von Recht und Moral wurde aufgegeben.

Anders bei Adalbert Stifter. Seinen rechtsgeschichtlichen Standort umreißt der Verfasser mit folgenden Sätzen, die zugleich das Wesentliche der Untersuchung festhalten. Unter Hinweis auf eine Schlußszene im „Witiko" heißt es:

> . . . Gottes „Willen täten die Menschen, wenn sie täten, was die Dinge fordern", läßt Stifter . . . den Kardinal Quido sagen, damit Witikos Leitsatz bestätigend, aber auch auf

Glauben und Gewissen hinweisend. Diese Stelle wird allgemein als Herzstück im Rechtsdenken Stifters anerkannt. Sie zeigt den Menschen mit seinem Recht auf seinen Schöpfer ausgerichtet, auf die von Gott gegebenen und geordneten Dinge, also nach der „älteren Rechtslehre", wie sie noch von Martini weitergegeben wurde, nicht mehr aber von Zeiller. Wie hier, nannte Stifter auch anderwärts immer wieder die *Dinge* als *Richtmaß* menschlichen Handelns und Zusammenlebens, und so gibt uns Stifters Verhältnis zu den Dingen am meisten Aufschluß über sein Rechtsdenken ...

Als Ergebnis seiner Studie hält Dr. Langer fest: „Stifters Bekenntnis zu den Dingen ist zugleich ein Bekenntnis zum Naturrecht, das ihm „mit der Natur der Sache eins ist". Die Geschichte des Naturrechts ist zugleich die des Denkens von der Natur der Sache als Erkenntnisquelle des Rechts, von Homer bis in die neueste deutsche Rechtsprechung immer wieder verdrängt, gewandelt und wiedergefunden."

Unser Verfasser hält sich streng an sein wissenschaftliches Vorhaben, die Ursprünge des Rechtsdenkens bei Stifter herauszuarbeiten. Wir fühlen uns angeregt, zu fragen, was das Ergebnis für das künstlerische Schaffen des Dichters bedeutet? Zwei Jahre nach der Revolution und den Aufständen von 1848 schrieb Stifter für den „Wiener Boten" eine Artikelfolge „Vom Rechte". Er wollte die Voraussetzungen und Eigenschaften eines „menschlichen Staates" dartun. Dazu bediente er sich einer Naturrechtsphilosophie, die er der thomistischen Überlieferung ebenso entnahm wie den Lehrsatz vom Richtmaß der Dinge. Kern dieser Rechtsphilosophie ist die menschliche Person: „Recht ist ein solches Verhalten der Menschen, wodurch alle als Personen, das heißt nach höchster sittlicher Vollkommenheit strebende Wesen, neben einander bestehen können. Als oberstes Rechtsgebot könnte man es so sagen: Enthalte dich jeder Handlung, wodurch ein anderer in seiner Persönlichkeit ... gestört werden würde." Indem Stifter das „Richtmaß der Dinge" *und* die „Entfaltung der Persönlichkeit" als eine Einheit sah, konnte er die Bewegung in der Natur mit der Bewegung im menschlichen Zusammenleben (Gesellschaft) vergleichen. Die Gesetzmäßigkeit solcher Bewegung nannte er das „sanfte Gesetz". Mit Stolz nannte er sich in der hier angesprochenen „Vorrede" zu den „Bunten Steinen" einen „Menschenforscher". Das paßt gut zu einem Naturrechtsdenker.

Wir verstehen nun, wie bei immer schärferer Erkenntnis solcher Zielrichtung sich in den Romanen seiner letzten Schaffensperiode — im „Nachsommer" wie im „Witiko" — der besondere Stil Stifters herausbildete. Die Besonderheit lag im *dialogischen* Verhältnis des Menschen zu den großen wie vor allem kleinen Dingen und im dialogischen Verhältnis der Menschen zueinander als sich entfaltender Persönlichkeiten. Deshalb die bewußt erlebte und gestaltete Gegenständlichkeit, deshalb auch die erhellende Sachlichkeit der menschlichen Wechselrede. Sprache und Gesten sind Ausdruck und inneres „Maß" der Person. Alles ist durchwaltet von der Ehrfurcht, daß jeder „Mensch ein Kleinod" ist. In der Meisterschaft des dialogischen Stils war Adalbert Stifter, zu seiner Zeit oft mißverstanden und belächelt, ein Vorläufer gegenwärtiger Literaturrichtungen in der Epik, vor allem im Roman. Allerdings hielt Stifter die „goldene Mitte", so daß es bei ihm nie zu jener Ding-Verfallenheit oder -Verlorenheit kam, wie wir sie heute bei den Extremen beobachten. Die Studie von Dr. Langer kann uns helfen, Stifter in neuer Sicht für unsere Zeit zu entdecken.

Franz Lorenz

Franz Peter Künzel, *Übersetzungen aus dem Tschechischen und dem Slowakischen ins Deutsche nach 1945.* Eine Bibliographie, 1. Band, Ackermann-Gemeinde München 1969, 148 Seiten. Broschüre DM 11,50.

Der uns Deutschen slawischerseits gern gemachte Vorwurf „Slavica non leguntur" ist längst widerlegt, seit eine russische und polnische Welle von Übersetzungen auf den deut-

schen Buchmarkt kam. In den letzten Jahren, besonders seit dem nun beinahe legendären Jahr 1968, erstreckte sich die Übersetzungsständigkeit mehr als bisher auch auf die Literatur der Tschechen. Franz Peter Künzel hat es für die Ackermann-Gemeinde unternommen, alle Übersetzungen nach 1945 zu sammeln und eine Bibliographie herauszugeben. Seine vorliegende Publikation ist zwar ein respektabler Überblick, was in einem Vierteljahrhundert an Vermittlertätigkeit geleistet wurde, ist aber für den Wissenden auch Zeichen, was noch an tschechischer Literatur unentdeckt ist, vor allem auf dem Gebiet der Lyrik.

Erstaunlich ist, daß zwar die Belletristik den größten Raum einnimmt, daß aber auch viele Sachbücher vertreten sind, seien es Naturbücher, Reiseberichte, Bildbände, Biographien und Kunstbände, vor allem aber Kinderbücher. Vertreten sind in der Bibliographie leider nur Verlage der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz sowie der CSSR, ohne deren Verlag Artia in Prag die Zahl der fast 1000 angeführten Titel um einige Hundert sinken würde. Bedauerlich ist das Fehlen der DDR-Verlage. Zwar versucht Künzel in seinem Vorwort dafür eine Erklärung zu geben, aber ohne die in der DDR erschienenen Übersetzungen ist das Bild doch etwas unvollständig. Blicken wir nur auf das in 2. Auflage erschienene „Miniaturlexikon tschechischer Schriftsteller“ (Prag 1969), dann finden wir eine Reihe von deutschen Übersetzungen, aus der DDR, die bei Künzel fehlen (wobei wenigstens erwähnt werden soll, daß es Romane gibt, wie „Divci pole“ von Ivan Kriz, die in Ostdeutschland bereits ins Sorbische, aber noch nicht ins Deutsche übersetzt sind), Beneš, Drda, Fucik, Fuks, die Majerová, Neffs „Pentalogie“, Nezvals „Zpev miru“ und Anthologien tschechischer Lyrik wie die „Glasträne“, „Brot und Sterne“ sind bei Künzel als fehlend zu nennen. Diese kritische Bemerkung über das Übergehen der DDR-Verlage mindert aber nicht wesentlich den Wert der Bibliographie, die beitragen sollte, die uns in den letzten Jahren ins Bewußtsein getretene tschechische und zum Teil auch slowakische Literatur (denken wir nur an Mnacko) weiter bekannt zu machen. So verstanden, ist Künzels Arbeit „Vorleistung“ und echter Schritt zur Verständigung beider Nachbarvölker. *R. Grulich*

Josef Mühlberger, *Tschechische Literaturgeschichte.* Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ackermann-Gemeinde München 1970, 210 Seiten. Leinen DM 19,—.

Jahrzehntelang war im Westen tschechische Literatur gleichbedeutend mit dem „Schwejk“ von J. Hasek, bestenfalls noch mit Karel Capek. Erst die letzten Jahre entdeckten das tschechische moderne Drama für unsere Bühnen, für Fernsehfilm und Hörspiel, und brachten in verstärktem Maße tschechische Autoren auf den deutschen Buchmarkt. Die erste deutschgeschriebene Tschechische Literaturgeschichte seit Novaks „Tschechischer Literatur“ im „Handbuch der Literaturwissenschaften“ (Potsdam 1932) zeigt uns die Literatur dieses kleinen Volkes im europäischen Rahmen, von ihren ersten Anfängen nach der Ankunft der Slawenlehrer Konstantin und Method bis in die 60er Jahre unseres Jahrhunderts. Mühlberger, der sich durch eine Reihe von Übertragungen und als Herausgeber der Anthologie tschechischer Lyrik „Linde und Mohn“ als Kenner tschechischer Literatur auswies, bezieht, wo es nottut, Geschichte und Politik, Musik und bildende Kunst in den Rahmen seiner Literaturgeschichte ein und erhellt so das Dichterische. Als Herausgeber der sudetendeutschen Zeitschrift „Witiko“ und Verfasser des Buches „Dichtung der Sudetendeutschen“ kennt er vor allem die neuere und neueste Zeit, während bei seinen ersten Kapiteln über die Anfänge manche Anmerkungen und Berichtigungen angebracht werden könnten. So vereinfacht der Verfasser zu sehr in der Frage um Glagolica und Kyrillica oder spricht von der vollständigen Bibelübertragung im Großmährischen Reich, obwohl Genadius von Novgorod bekanntlich für seine kirchenslawische Gesamtbibel noch einige Bücher des Alten Testaments übersetzen lassen mußte.

Hervorzuheben ist, daß sich der Verfasser jeder Polemik enthält, wenn er die hitzigen Kapitel des Nationalitätenstreites schildert. Besonderes Interesse erwecken natürlich seine

Ausführungen über die literarischen Strömungen dieses Jahrhunderts, die durch seine vorhergehenden Erläuterungen transparenter und überschaubarer werden. Dieser Überblick über die modernen Autoren zeigt aber auch, wie mosaikhaftfragmentarisch die Übersetzungen tschechischer Autoren bei uns erscheinen, und daß die Vermittlungstätigkeit der Übersetzer erst am Anfang steht. Sowohl bei Dichtern wie Prosaschriftstellern sind nur Einzelwerke in Deutschland bekannt geworden, wobei der jeweils größte Teil des Gesamtwerkes noch brachliegt. Das gilt für Askenazy ebenso wie für Halas, Nezval, Klima, Olbracht und Skvorecky.

Eine Reihe Autoren bleibt bei Mühlberger unerwähnt, die uns aber in deutschen Ausgaben zugänglich sind, so der nach dem 21. 8. 1968 inhaftierte Ota Filip, Vilém Hejl, M. Fábera, E. Fiker, von den nicht übersetzten Dichtern wie Branislav und I. Skala oder Schriftstellern wie J. Fried, Kliment und anderen ganz zu schweigen. Doch ist dies verständlich, da jeder Überblick über die Gegenwartsliteratur subjektiv bleiben muß und die übersetzten Autoren oft Zufalls-Publizität genießen, aber andere Große kleiner Völker unbeachtet bleiben. Dankbar ist der Rezensent für die tschechischen Titelangaben der einzelnen Werke (auch wenn sie nicht konsequent durchgeführt sind), sowie für das Literaturverzeichnis und Namensregister im Anhang. Die Jahreszahl 1406 für den Tod Wenzels III. (Seite 21) kann nur ein Druckfehler sein.

Da die Rolle der Schriftsteller in der CSSR als Gewissen der Nation in den letzten Jahren wieder gesehen wurde, wird Mühlbergers Literaturgeschichte beitragen, unserem Nachbarvolk mit mehr Verständnis zu begegnen. *R. Grulich*

Michael Lehmann, *Leitfaden der Ostkirchen — Das geistliche Profil der Ostchristen.* Verlag Brüder Hollinek, Wien. 164 Seiten.

Das Interesse für die Ostkirchen hat in unserem Jahrhundert viele Schwankungen durchstehen müssen. Gegenwärtig durchläuft es eher eine Talsohle, als daß es unter Überhitzung zu leiden hätte. Das für westliche Augen extrem konservative Erscheinungsbild der Ostkirchen läßt Theologen, denen das aggiornamento der Kirche ein Anliegen ist, aus dem Osten wenig erwarten. Diese Haltung scheint aus einem Verkennen der tieferen Möglichkeiten zu resultieren. Unter einem alten, oft veralteten Gewand verbergen sich in den Ostkirchen Ordnungen, die für den Umbruchsprozeß der Westkirche von großer Bedeutung sein können. Ordnungen, um deren Wiederbelebung im Westen erbittert gekämpft werden mußte, waren in einzelnen Ostkirchen immer erhalten geblieben. Bemühungen um eine Dezentralisierung der kirchlichen Verwaltung, um eine weitgehende Autonomie einzelner Teilkirchen können den Kenner ostkirchlicher Vielfalt in keine Panik versetzen. Ein Blick auf durchgeführte Reformen können die Sinnhaftigkeit einer Beschäftigung mit orientalischen Traditionen unterstreichen. Die Verwendung der Volkssprache in der Liturgie, die Konzelebration, die Möglichkeit eines Diakonats verheirateter Männer oder auch die mögliche Laienkommunion unter beiderlei Gestalten sind ohne die Anregungen aus dem Osten nicht leicht zu denken. Auch die Leiden, die sich unsere Kirchenleitungen angesichts der Gefahr verheirateter Priester auferlegen, könnten durch die Kenntnis ostkirchlicher Traditionen Linderung erfahren. — Ähnlichen Nutzen könnten natürlich auch die Ostkirchen aus einer Berücksichtigung der Erfahrungen der Westkirche auf verschiedenen Gebieten ziehen.

Vorliegender „Leitfaden der Ostkirchen" bietet eine erste allgemeine Orientierung an und weist durch die reichen Literaturangaben den Weg zu einer vertieften Begegnung mit dem kirchlichen Osten. In acht Themenkreisen — Geschichte und Gegenwart, Glaubenslehre, Sittenlehre, Kirchenrecht, Liturgie, Glaubensverkündigung, Geistigkeit, Ökumene — skizziert der Vf. ein Bild von der kirchlichen Vielfalt im Osten. Ein Verzeichnis der einschlägigen Handbücher und Zeitschriften am Ende des Werkes sind besonders zu begrüßen. *A. Hampel*

Eingesandte Schriften

Besprechung vorbehalten

A.W.R.-Bulletin. Vierteljahreszeitschrift für Flüchtlingsfragen. 7. (16.) Jahrgang, Heft 4, Dezember 1969, 8. (17.) Jahrgang, Heft 1, März 1970, Wilhelm Braumüller, Wien.

Jean Cardonell, *Gott in der Zukunft.* Aufforderung zu einer menschlichen Welt. Experiment Christentum Nr. 3, 196 Seiten, kart. 9,80 DM. Verlag J. Pfeiffer, München.

B. Casper, K. Hemmerle, P. Hünermann, *Theologie als Wissenschaft.* Quaestiones disputatae 45, Oktav, 126 Seiten, kart., 15,– DM. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien.

Europa Ethica. Vierteljahresschrift für Nationalitätenfragen. 27. Jahrgang, Heft 1 (1970), Wilhelm Braumüller, Wien.

Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Bd. IV. Herausgegeben von Franz Xaver Arnold, Ferdinand Westermann, Karl Rahner, Viktor Schurr, Leonhard M. Weber. Großoktav, 760 Seiten. Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien.

Johannes Hopfer, *Kirche in der ČSSR.* 2., erweiterte Auflage. 90 Seiten, 6 Bildtafeln. Broschüre 2,90 DM. Ackermann-Gemeinde München.

Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd. 28. Im Auftrag des Institutes für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte, herausgegeben von Joseph Gottschalk. Verlag August Lax, Hildesheim.

Franz Peter Künzel, *Übersetzungen aus dem Tschechischen und Slowakischen ins Deutsche nach 1945.* Eine Bibliographie, Bd. 1. 149 Seiten. Broschüre 11,50 DM. Ackermann-Gemeinde München.

Michael Lehmann, *Der Kalvarienberg im Donauraum.* Sonderdruck aus der Festschrift Franz Loidl, Bd. 1, Wien 1970.

E. G. Mahrenholz, *Die Kirchen in der Bundesrepublik.* 193 Seiten, broschiert 8,50 DM. Verlag für Literatur und Zeitgeschichte, Hannover 1969.

Josef Mühlberger, *Tschechische Literaturgeschichte* von dem Anfang bis zur Gegenwart. 210 Seiten, Leinen 19,– DM. Ackermann-Gemeinde München.

R.I.C. 69, Repertoire des publications de l'année 1969. Bibliographisches Verzeichnis christlicher Institutionen. Université de Strasbourg 1970.

José M. Consáles Ruiz, *Anmerkungen zu einer Theologie der Welt.* Aus dem Spanischen übersetzt von Franz Michael Hohler. 240 Seiten. Verlag J. Pfeiffer, München.

Der priesterliche Dienst. Ursprung und Frühgeschichte, mit Beiträgen von Alfons Deissler, Heinrich Schlier, Jean-Paul Audet. Quaestiones disputatae 46, Oktav, 176 Seiten, 18,– DM. Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien.

Thomas und Gertrude Sartory, *Utopie Freiheit.* Variationen zum Thema Gottesherrschaft. Experiment Christentum 5. 296 S., 12,80 DM. Verlag J. Pfeiffer, München.

Adalbert Schmidt, *Literaturgeschichte unserer Zeit.* 898 Seiten und 64 Seiten Bilder. Ganzleinen, 58,– DM. Verlag Das Berglandbuch, Salzburg—Stuttgart.

Zur Situation. Aussagen der Ackermann-Gemeinde, Schriftenreihe 23. Ackermann-Gemeinde München.

Hans Joachim Türk, *Orientierungen.* Theologische Reden von Gott, Welt und gläubiger Existenz. 273 Seiten, kartoniert, 12,80 DM. Verlag J. Pfeiffer, München.

K. Weber, *Der moderne Staat und die katholische Kirche.* Ludgerus-Verlag, Essen.